LA MONTAGNE
SAINTE-GENEVIÈVE

GEORGES DUMÉZIL

MITRA-VARUNA

ESSAI SUR DEUX REPRÉSENTATIONS INDO-EUROPÉENNES DE LA SOUVERAINETÉ

nrf

GALLIMARD

LA MONTAGNE
SAINTE-GENEVIÈVE

GEORGES DUMÉZIL

MITRA-VARUNA

ESSAI SUR DEUX REPRÉSENTATIONS INDO-EUROPÉENNES DE LA SOUVERAINETÉ

nrf

GALLIMARD

S. P.

MITRA-VARUNA

DU MÊME AUTEUR

nrf

JUPITER, MARS, QUIRINUS, *essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, 1941.

NAISSANCE DE ROME (JUPITER, MARS, QUIRINUS, II), 1944.

NAISSANCE D'ARCHANGES, *essai sur la formation de la théologie zoroastrienne* (JUPITER, MARS, QUIRINUS, III), 1945.

MITRA-VARUNA, *essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, 1948.

LES MYTHES ROMAINS :

I : HORACE ET LES CURIACES, 1942.

II : SERVIUS ET LA FORTUNE, *essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du* cens *romain*, 1943.

III : TARPEIA, 1947.

Chez d'autres éditeurs :

OURANOS-VARUNA, *étude de mythologie comparée indo-européenne* (*A. Maisonneuve*, 1934).

FLAMEN-BRAHMAN, *Annales du Musée Guinet, Bibl. de Vulgarisation*, t. LI (*Geuthner*, 1935).

MYTHES ET DIEUX DES GERMAINS, *essai d'interprétation comparative* (*Presses Universitaires*, 1939).

Sous presse :

LOKI (*G.-P. Maisonneuve*).

JUPITER, MARS, QUIRINUS, IV : *explications des textes (Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, aux *Presses Universitaires)*.

A mes maîtres
Marcel MAUSS et Marcel GRANET

PRÉFACE

*La première édition de ce travail, qui a paru au début de mai 1940, formait le LVI*e *volume de la* Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses. *Tirée à peu d'exemplaires, elle a été rapidement épuisée. Or, dans notre intention,* Mitra-Varuna *n'était que la première d'une série d'études consacrées à l'exploration comparative des religions des peuples indo-européens ; à l'idée que ces peuples se faisaient de la société des hommes et de celle des dieux ; à une hiérarchie sociale et cosmique dont Mitra et Varuna occupent seulement l'étage supérieur. En dépit des circonstances, cette suite d'études a pu paraître régulièrement de 1941 à 1947, grâce au dévouement de M. Gallimard et de notre ami de toujours, Brice Parain. Mais elles se trouvent aujourd'hui coupées de leur racine et, faute de pouvoir se reporter au livre de 1940, bien des lecteurs anglo-saxons, scandinaves, et même français, restent dans l'incertitude devant certains points essentiels des démonstrations. Une seconde édition a donc paru nécessaire.*

Elle ne comporte que peu de changements ; des erreurs matérielles ont été corrigées, quelques paragraphes supprimés ou modifiés, l'information mise

à jour. Les rajeunissements les plus considérables concernent la huitième partie du chapitre IX, entièrement récrite et autrement orientée (« Nuada et Lug » : dans la première édition, « Nuada et Balor »), ainsi que quelques pages de la conclusion. Nous avons également donné dans des notes, en assez grand nombre, des références à ceux de nos livres qui, composés après Mitra-Varuna, *en ont utilisé, précisé ou rectifié certains développements (* JMQ I = Jupiter Mars Quirinus, *1941;* Horace et les Curiaces, *1942;* Servius et la Fortune, *1943:* JMQ II = Naissance de Rome, *1944;* JMQ III = Naissance d'Archanges, *1945;* Tarpeia, *1947)* [1].

On a parfois critiqué, avec ou sans bienveillance, le parti auquel nous nous tenons depuis plus de dix ans, de publier par fragments une œuvre dont le plan et les résultats derniers sont encore indéterminés. A certains, cette sorte de confidence imposée et toujours suspendue a paru manque de discrétion ou manque de patience. D'autres nous ont averti que nous nous exposions à des redites, à des repentirs, à toutes sortes de gaucheries du plus mauvais effet, ou au contraire que nous nous ménagions des possibilités frauduleuses de manœuvre ; que nous emporterions plus facilement la conviction en n'associant pas le lecteur aux démarches hésitantes de la recherche et en ne lui présentant le travail que plus tard, achevé, coordonné, muni de toutes ses armes offensives et défensives. Nous persistons pourtant dans notre dessein, et cela pour trois raisons. D'abord, plus nous travaillons, moins

1. Le système des transcriptions a été ramené, pour faciliter l'impression, à celui des *JMQ*.

l'heure d'une synthèse harmonieuse et satisfaisante nous paraît prochaine ; peut-être la génération de chercheurs qui nous suit sera-t-elle en état de l'essayer ; mais nous savons bien, quant à nous, que, pas plus dans dix ans qu'aujourd'hui, nous n'aurons achevé la simple reconnaissance du domaine, car il s'agit d'une immense province de la préhistoire eurasienne, qui doit se fonder sur une grande quantité de documents très divers. En second lieu, expérience faite, nous trouvons à cette publication fragmentaire un profit personnel : la critique et la discussion ont restreint, à chaque étape, du moins nous l'espérons, la part de l'artifice et celle de l'idée fixe, périls dont nous sommes bien conscients, mais contre lesquels rien ne vaut un contrôle extérieur. Enfin nous vivons dans un âge peu favorable aux grands desseins ; au cours de ce qu'on appelait naguère une vie, le travail risque maintes fois d'être interrompu et détruit ; les villes, les bibliothèques disparaissent, les professeurs d'université se perdent, comme les mères et les enfants, dans les remous d'une déportation ou dans les cendres d'un four, ou bien se volatilisent, avec les chrysanthèmes et les bonzes, en dangereux corpuscules ; le peu que chacun découvre, il doit donc le verser à la bourse commune du savoir humain sans trop tarder, sans prétendre amasser d'abord un gros trésor.

Quant aux procédés, comparatifs et analytiques, que nous essayons à la fois de mettre en œuvre et de mettre au point, nous ne pourrions guère en dire plus qu'on n'en trouvera dans les préfaces de nos derniers livres. Une des faiblesses ordinaires — et actuelles — des études sociologiques est de multiplier les règles préalables et les définitions

a priori *dont on ne sait plus ensuite se dégager, ou encore de dresser de brillants programmes qu'on est bien empêché de remplir. Beaucoup d'heures de travail se perdent ainsi chaque année en spéculations faciles, flatteuses, mais peu fructueuses, du moins du point de vue de l'esprit. Nous n'ajouterons pas à ce gaspillage. Auprès des deux maîtres dont les noms figurent en tête de ce livre, nous avons appris, entre autres choses, à respecter le concret, la matière toujours changeante de l'étude ; car, en dépit d'injustes critiques et malgré un illustre exemple, rien n'est plus étranger à la pensée de ces grands hommes que l'apriorisme et l'exclusivisme. M. Mauss nous disait un jour : « J'appelle sociologie toute science bien faite » ; et nous n'avons pas oublié une boutade de Marcel Granet, parlant de l'art de découvrir et jouant sur l'étymologie : « La méthode, c'est le* chemin, après *qu'on l'a parcouru ». Cela ne veut pas dire que nous ne nous connaissions pas de méthode. Mais mieux vaut agir que prêcher. Dans les études naissantes, comparatives ou autres, tout ne se ramène-t-il pas aux règles classiques, à Descartes et à Stuart Mill, au bon sens ? Utiliser toute la matière qui s'offre, quelles que soient les disciplines spéciales qui se la partagent provisoirement et sans y faire soi-même d'arbitraires découpages ; regarder longuement le donné, avec ses évidences, qui sont souvent moins que des évidences, et ses mirages, qui sont parfois mieux que des mirages ; se défier des jugements traditionnels mais, tout autant, des opinions singulières et des nouveautés à la mode ; éviter de se lier par un langage technique prématuré ; ne considérer ni la hardiesse ni la prudence comme « la » vertu par excellence mais*

jouer de l'une et de l'autre, vérifiant sans cesse la légitimité de chaque démarche et l'harmonie de l'ensemble ; ce « pentalogue » contient tout l'essentiel.

Ce que nous pouvons faire plus utilement, c'est dire comment nous jugeons aujourd'hui les diverses étapes d'un travail qui s'étendra bientôt sur un quart de siècle. Nous nous sommes élancé fort jeune dans l'étude comparative des religions indo-européennes, avec beaucoup d'illusions et d'ambitions, et, naturellement, sans une préparation philologique suffisante ; pour comble d'infortune, le sujet que nous avons d'abord rencontré, en 1924, était l'un des plus vastes et des plus complexes : Le festin d'immortalité. *En 1929, avec les Gandharva indiens, les Centaures grecs et les Luperques de Rome, nous entreprenions une matière mieux délimitée, plus interprétable, mais nous n'avons pas encore su nous tenir à l'essentiel des faits, aux parties démonstratives et véritablement utiles de l'exégèse. Nous ne regrettons rien, ni ces erreurs, ni ces tâtonnements. Si, au départ, avant de prétendre saisir corps à corps le nouveau type de problèmes entrevu, nous avions voulu dominer telle ou telle philologie, le centre de nos réflexions se serait vite déplacé et nous serions devenu, pour Rome, ou pour la Grèce, ou pour l'Inde, un spécialiste plus ou moins convenable. Mais nous sentions que l'aventure valait d'être courue, que nous devions donc améliorer notre information simultanément sur trois ou quatre domaines, et toujours en fonction du même type de problèmes, en gardant toujours les yeux fixés « entre » ces spécialités, au point probable de leur confluence, afin d'obtenir une sorte d'accommodation et de passer d'une vue confuse et d'une inter-*

prétation généreuse à des dessins plus nets, plus sobres et plus objectifs. Cela demandait du temps, et quelque liberté. En 1930, l'aventure parut condamnée. Un maître, qui nous avait d'abord encouragé sans mesurer mieux que nous les difficultés du travail, fut surtout sensible aux incertitudes des premiers et des seconds résultats, sensible aussi aux critiques que de jeunes et brillants flamines ne manquaient pas d'opposer à nos Lupercales : par un usage latéral, maladroit, peut-être illégitime, n'allions-nous pas compromettre le prestige de la méthode comparative qui s'affirmait avec éclat en linguistique ? Mais d'autres, au même moment, comprenaient l'ampleur et la fécondité du domaine qui s'ouvrait à l'exploration et, pour dire les choses simplement, nous sauvèrent : Sylvain Lévi, M. Mauss, Marcel Granet seront les Dieux Pénates de cette nouvelle discipline.

Ce n'est qu'en 1934, dans une brochure consacrée à Ouranos-Varuna, *que nous croyons avoir réussi pour la première fois à attaquer comme il convient un sujet de « religions indo-européennes comparées » ; c'est-à-dire en peu de pages, et directement sur son centre. Ce livre contenait les résultats valables du premier cours que nous ayons été appelé, par la volonté de Sylvain Lévi, à donner à l'Ecole des Hautes Etudes, en 1933-1934.*

Dans les cours des années suivantes, nous avons essayé de traiter de même quelques questions limitées ; puis, soudain, à l'occasion d'une des conférences de l'hiver 1937-1938, comme la récompense de tant de gestes manqués mais renouvelés et de recherche tâtonnante mais fidèle, nous avons aperçu le fait qui domine et ordonne une grande

partie de la matière : l'existence, à la base même de l'idéologie de la plupart des peuples indo-européens, d'une conception tripartite du monde et de la société, la conception qui s'exprime, chez les Arya de l'Inde et de l'Iran, par la division en trois classes (prêtres, guerriers, éleveurs-agriculteurs) et, à Rome, dans la plus vieille triade de dieux (Jupiter, Mars, Quirinus). Dès l'année scolaire suivante — la dernière avant la guerre — nous avons commencé d'étudier, dans chacune de nos deux séries de conférences, les mythes fondamentaux de la première et de la seconde « fonctions » cosmiques et sociales, c'est-à-dire les mythes de la Souveraineté magique et juridique et les mythes de la Force guerrière, ou, pour parler védique, ceux de Mitra-Varuna et ceux d'Indra Vṛtrahan.

De ces deux enseignements, l'un a préparé le présent livre. L'autre, plusieurs fois repris, n'a pas encore donné de résultats assez nets pour qu'il pût en être publié autre chose que des fragments (notamment Vahagn, *dans la* Rev. de l'Hist. des Rel., *CXVII, 1938, pp. 152 et suiv. ;* Deux traits du Tricéphale indo-iranien, ibid., *CXX, 1939, pp. 5 et suiv. ;* Horace et les Curiaces, *1942) ; mais nous ne désespérons pas d'aboutir prochainement.*

Depuis lors nous nous sommes efforcé, quelque sujet que nous abordions, de mettre surtout en valeur les très nombreuses liaisons *grâce auxquelles on peut s'orienter dans les édifices religieux sans en fausser, au profit d'un détail, les perspectives et les proportions : d'où l'effort deux et trois fois renouvelé que nous avons consacré au problème le plus général, à celui des cadres mythiques et sociaux, à celui de* Jupiter Mars Quirinus *; d'où les décou-*

vertes assez imprévues qui ont été faites à cette occasion sur les origines de l' « histoire » romaine et sur celles de la théologie zoroastrienne.

Cette année 1938-1939 nous restera particulièrement chère, mais déjà les souvenirs sont peuplés de fantômes. A Sceaux ou à Paris, Marcel Granet suivait avec bienveillance le progrès d'une recherche qui lui devait beaucoup. Dans l'auditoire, à côté de Roger Caillois, de Lucien Gerschel, d'Elisabeth Raucq, nous voyions chaque jeudi notre gracieuse collègue Marie-Louise Sjœstedt dont, chaque mercredi, nous étions à notre tour l'élève, pour le gallois et l'irlandais, et qui n'allait pas survivre aux premiers malheurs de la France ; Pintelon, assistant à l'Université de Gand, destiné à périr, sous l'uniforme, montant la garde en Wallonie, avant même l'invasion de l'Occident ; Débora Lifschitz, attachée au Musée de l'Homme, si bonne et si intelligente, vouée aux horreurs d'Auschwitz ; et d'autres jeunes visages, que guettaient d'autres épreuves...

Georges DUMÉZIL.

Paris, janvier 1947.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Le présent mémoire étudie une certaine conception bipartite de la Souveraineté qui paraît avoir été celle des Indo-Européens, et qui dominait encore, à l'époque des plus anciens documents, les mythologies d'une partie des peuples parlant des langues indo-européennes. Dans nos travaux antérieurs, la plupart consacrés aux mécanismes et aux représentations de la Souveraineté, nous avions déjà rencontré quelques-uns des éléments qui vont être mis en œuvre ; mais nous n'avions que très imparfaitement compris leurs rapports. Ici, c'est le vaste système de ces rapports qui doit apparaître.

Qu'on ne nous fasse pas, avant de nous avoir lu, l'objection qu'il est toujours facile à un esprit quelque peu dialecticien de soumettre des faits à un système préconçu. Le système est vraiment dans les faits ; il s'observe, toujours le même, dans les groupes les plus divers de faits, on peut dire dans tous les groupes de faits qui relèvent de la Souveraineté : et, entre ces groupes, il découvre des liaisons régulières qui seront pour le lecteur un moyen constant de vérifier la probabilité de l'ensemble et, éventuellement, de déceler nos illusions ou nos artifices. Dans les matières spéculatives la cohérence

n'est qu'une qualité élémentaire du raisonnement, et nullement une garantie de vérité. Il n'en est pas de même dans les sciences d'observation, où il s'agit de classer selon leur nature des données objectives, nombreuses et diverses. On voudra bien prendre garde en outre que, sur la plupart des domaines, nous n'avons eu nul besoin de reconstruire ni d'interpréter quoi que ce soit : les usagers des mythes, des rituels, des formules, avaient conscience du système dont notre seule tâche aura été de montrer l'ampleur et l'antiquité.

Qu'on ne nous fasse pas non plus le reproche d'exagérer la netteté du système : certes, dans la pratique, les classifications sont toujours moins nettes que dans la théorie et il faut s'attendre à observer beaucoup de chevauchements et de compromis ; mais ce conflit, si conflit il y a, n'est pas entre nous et les faits ; il est lui aussi à l'intérieur des faits, inhérent à tout comportement humain : les sociétés passent leur temps à se former d'elles-mêmes, de leur fonctionnement et parfois de leur mission, une conception idéale et simple qu'elles altèrent et compliquent constamment.

Qu'on ne nous fasse pas enfin le reproche d'attribuer trop d'importance à des éléments qui, dans les équilibres religieux ultérieurs, sont secondaires et comme fossiles : c'est justement notre tâche d'éclairer, par l'analyse interne et surtout par la comparaison, les vieux équilibres déchus ; il est certain, par exemple, qu'au seuil de notre ère Luperques et flamines n'ont presque plus d'importance dans la vie de l'Etat ; l'Empire naissant aura de la peine à rendre quelque prestige aux premiers, et il ne trouvera pas toujours de candidat pour le principal

flamonium ; cela n'empêche pas toute « l'histoire » primitive de Rome d'être construite sur des couples de notions dont Luperques et flamines ne sont que l'expression sacerdotale.

Nous reproduisons presque sans changement une série de conférences faites à l'Ecole des Hautes Etudes en 1938-1939. Il nous paraît de plus en plus que le comparatiste, au point où en sont nos études, ne doit pas prétendre à ce « fini » qu'on requiert justement du philologue ; il doit rester souple, mobile et prêt à profiter des critiques ; qu'il se tienne donc toujours sur les grandes voies du sujet qu'il explore et qu'il n'en laisse jamais oublier le dessin général. Nous n'avons même pas voulu nous charger de notes ; les parenthèses suffisent aux références, et des discussions au bas des pages ne conviennent pas à un exposé qui n'est qu'un programme.

L'importance du sujet nous était apparue en 1934, au cours d'une conversation avec Sylvain Lévi. Ce grand esprit bienveillant avait accueilli notre Ouranos-Varuna, *mais il soulevait une difficulté : « Et Mitra ? » Au début de 1938, discutant à la Société Ernest Renan la communication où nous avions confronté la hiérarchie romaine des trois flamines majeurs et la tripartition brahmanique de la société (v.* Revue de l'Histoire des Religions, *CXVIII, 1938, pp. 188-200), M. Jean Bayet tirait de l'appellation même du* flāmen dialis *une difficulté semblable : « Et Dius Fidius ? » Le lecteur verra bientôt que ces deux questions sont toute la question. Le seul fait qu'elles se posent symétriquement dans l'Inde et à Rome, à propos de divinités qui sont parmi les plus archaïques, nous a donné*

à penser qu'il s'agissait, ici encore, non d'une coïncidence fortuite, mais de la trace d'un de ces mécanismes religieux qui sont particulièrement bien conservés à l'extrême-Est et à l'extrême-Ouest du domaine, chez les Indo-Iraniens, chez les Italiotes et chez les Celtes. Notre effort a consisté à dégager ce mécanisme.

Naturellement, nous avons d'abord interrogé l'Inde védique et Rome, puisque ces deux domaines avaient fourni les premiers indices : c'est l'objet des deux premiers chapitres ; à la fin du chapitre II, nous nous sommes trouvé en état d'établir un programme de démarches qui ne concernent encore que Rome, l'Inde et l'Iran, et que les quatre chapitres suivants essaient de remplir. Au chapitre VII, quelques réflexions sur le travail accompli permettent d'aborder un groupe de faits homologues sur le domaine germanique et ces faits, à leur tour, par la forme en partie nouvelle de leur équilibre, posent une série de problèmes que nous n'avions pas encore remarqués et où Rome, l'Inde et le monde celtique sont également intéressés (chapitres VIII, IX et X).

Quand cette province de la mythologie comparée sera mieux connue, peut-être y aura-t-il intérêt à suivre un autre ordre, à choisir notamment un autre point de départ ; c'est ainsi que les manuels d'analyse mathématique, qu'il s'agisse des dérivées ou des imaginaires, ne développent plus les diverses parties de la théorie comme elles se sont historiquement constituées ; ils gagnent le plus rapidement possible la position reconnue la plus commode ou la plus dominante, et n'ont ensuite qu'à laisser rouler leurs déductions sur les pentes que les premiers chercheurs ont péniblement gravies. Nous n'en

*sommes pas à ce stade. Il a paru plus instructif de mener l'exposé par les voies mêmes qui ont été celles de la recherche. La critique constructive y trouvera aussi des facilités, pour notre plus grand profit ; elle a d'ailleurs commencé à nous aider, et puissamment, dès l'Ecole des Hautes Etudes, par les discussions de plusieurs auditeurs : c'est d'une difficulté vue par Roger Caillois que sont sorties les remarques du chapitre VIII ; et c'est Mlle Elisabeth Raucq, assistante à l'Université de Gand, qui nous a fait prendre garde — chapitre IX — à l'intérêt que présente pour le sujet la mutilation d'*Odh*inn. Cette confiante, généreuse et publique collaboration est un des caractères, nous ne craignons pas de dire un des privilèges de notre Ecole : nous en apportons ici avec joie un nouveau témoignage.*

Nous remercions vivement MM. Jules Bloch et Gabriel Le Bras, qui ont bien voulu lire et améliorer le manuscrit de cet essai, et M. Georges Deromieu, qui nous a aidé à réviser les épreuves.

G. D.

Paris, juin 1939.

CHAPITRE PREMIER

LUPERQUES ET FLAMINES

Dans un travail antérieur, nous avons relevé un parallélisme précis entre l'organe double « *rēx-flāmen dialis* » et l'organe double « *rāj(an)-brahman* » (*Flāmen-Brahman, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation*, t. LI, 1935) ; dans un autre travail nous avions déjà confronté la bande des *Luperques* manieurs de *februa* à la troupe mythique des *Gandharva* (*Le problème des Centaures, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes*, t. XLI, 1929). Mais nous n'avons pas assez attiré l'attention sur les rapports qui s'observent entre Luperques et flamines à Rome, entre Gandharva et brahmanes dans l'Inde. Cette étude est pourtant riche d'enseignements. Rappelons d'abord quelques faits.

I

Rēx-flāmen, rāj-brahman.

A l'époque républicaine encore, la hiérarchie des prêtres romains s'ouvre par le *rēx sacrorum* et par le *flāmen dialis*, et il ne s'agit pas de deux prêtres indépendants, mais d'un couple sacer-

dotal. Tel devait être déjà l'état ancien, au temps où le *rēx* romain avait toute sa force ; la légende d'institution du *flāmen dialis* précise en effet que ce personnage n'est qu'un dédoublement du *rēx* : Numa le créa « afin que les offices sacrés relevant de la fonction royale ne fussent pas abandonnés » pendant les absences que les guerres ne manqueraient pas d'imposer au *rēx* (Tite-Live, I, 20) ; auparavant, le *rēx*, et Numa lui-même, concentrait en lui ce qui est ensuite devenu distributivement l'essence du *rēgnum* et celle du *flāmonium* (cf. la théorie de la 113e *Question Romaine* de Plutarque). La pratique religieuse confirme cette légende : les insignes du *flāmen dialis* et de sa femme la *flāminica* sont partiellement les insignes du *rēx* et de la *rēgina* : le dialis a manteau royal, siège royal, et, à certains jours, traverse la ville en équipage royal (*Lex Iulia Municipalis*, 62 ; cf. Tite-Live, I, 20) ; sa femme sacrifie *in rēgia*, dans « la maison royale » ; lui-même apparaît rituellement en couple avec le *rēx* (*pontifices ab rege petunt et flamine lanas, quis ueterum lingua februa nomen erat*, Ovide, *Fastes*, II, 21-22) ; enfin, le *rēx* et les flamines majeurs doivent être également « inaugurés » et c'est le même organe social, les très antiques *comitia curiata*, qui procède à ces inaugurations.

Dans l'Inde la plus ancienne, *rāj* (ou *rājan*) et *brahman* vivent dans une véritable symbiose, le second garantissant le premier contre les risques magico-religieux inhérents à l'exercice de la fonction royale, le premier entretenant, exaltant le second à l'égal ou au-dessus de lui-même ; comme l'Inde a très tôt durci en « castes » la tripartition indo-européenne des états sociaux, et que le *brahman* et le *rāj* sont devenus les éponymes des deux premières castes (*brāhmana*, *rājanya*), la même

solidarité s'observe aussi, élargie dans sa matière mais aussi précise dans son mécanisme, entre le *brāhmana*, membre de la caste sacerdotale, et le *rājanya* (ou *k*sh*atriya*), membre de la caste guerrière. De nombreux textes définissent cette solidarité, qui est un lieu commun de la littérature à toutes les époques : tantôt (Manu, IX, 327) la troisième caste, celle des *vaiçya*, éleveurs-agriculteurs, « à qui le Maître des Créatures n'a livré que le bétail » est opposée au « bloc » *brāhmaṇa* et *rājan* à qui ont été livrées « toutes les créatures » ; tantôt (*ibid*., 322), par une analyse interne de ce bloc, il est dit que les *rājanya* ne peuvent prospérer sans les *brāhmana* ni les *brāhmana* « croître » sans les *rājanya*, mais que, en s'unissant, en « s'imbriquant » *(samp*r*ktam)*, les essences des deux castes, le *brahman* (neutre) et le *k*sh*atra* (neutre) « croissent » ici-bas et dans l'autre monde. Déjà dans les textes védiques qui sont antérieurs au système classique des castes, la solidarité réduite du *rāj* et du *brahman* n'est pas moins nettement affirmée ; R*g* *Veda*, IV, 50, 8, dit : « Il habite prospère dans sa demeure, à lui la terre prodigue tous ses dons, à lui le peuple (*viça*h, m.-à-m. les groupes d'éleveurs-agriculteurs : *viç* est le mot d'où dérivera *vaiçya*, nom des hommes de la troisième caste et, à côté de *brahman* et de *k*sh*atra* — neutres —, il désignera l'essence de cette troisième caste) obéit de lui-même, le *rājan* chez qui le *brahman* marche le premier » *(yasmin brahmā rājani pūrva*h *eti)*.

Nous avons cherché quel avait pu être, très anciennement, le ressort de cette solidarité, quel intérêt précis le *rāj* pouvait avoir à entretenir chez lui un personnage à qui il cédait le pas : les faits rituels et légendaires concordants nous ont conduit à penser que ce *brahman* « joint »

au roi avait été d'abord son substitut dans les sacrifices humains de purification ou d'expiation où, normalement, c'est le sang royal lui-même qui jadis coulait [1]. A Rome, le simulacre de sacrifices humains que constitue encore la cérémonie purificatoire des Argées et le rôle éminent qu'y joue la *flāminica* dans l'appareil du deuil et de la désolation [2], nous ont paru confirmer cette interprétation des faits indiens. Mais ce n'est là, en tout cas, que de la lointaine préhistoire. Quand la société indienne devient observable, le *brahman* est déjà loin de ce probable point de départ. Ce n'est pas par sa mort sacrificielle qu'il sert le *rājan*, c'est par sa vie, dont chaque instant est voué à l'administration et au « redressement » des forces magiques. A l'époque historique il en est de même à Rome, où le *flāmen dialis*, « *assiduus sacerdos* », « *quotidie feriatus* », constamment paré, uniquement « *ad sacrificandum constitutus* », assure jour et nuit la santé magique de la *respublica*, héritière du *rēgnum*.

II

Statuts du flāmen dialis et du brahmane.

Aussi bien est-ce la liste des obligations positives et négatives où ces deux « instruments magiques », ces deux palladiums vivants sont étroitement enserrés, qu'il nous a paru intéressant de confronter. Rappelons brièvement leurs con-

1. Cf. l'approbation, qui nous est particulièrement précieuse, du P. W. Koppers, *Anthropos*, XXXII (1937), pp. 1019-1020 et *Mélanges van Ginneken* (Paris, 1937), pp. 152-155.

2. V. en dernier lieu A. Körte, *Argei*, dans *Hermes*, LXXVII (1942), pp. 89-102.

cordances (outre l'immunité pénale, outre la gravité singulière et du brahmanicide et du crime qu'il y a à *flamini manus iniicere*) :

On ne peut contraindre le *flāmen dialis* à jurer (Plutarque, *Questions Romaines*, 44 ; Aulugelle, X, 15 ; Tite-Live, XXXI, 50) ; le brahmane — non plus que le roi, l'ascète, le fou et le criminel — ne peut être cité comme témoin (*Code* de *Vishnu*, VIII, 2).

Le *flāmen dialis* ne doit même pas voir une troupe en armes (Aulugelle, X, 15) ; le brahmane doit cesser de s'occuper de science sacrée — c'est-à-dire suspendre ce qui est sa raison d'être — lorsqu'il entend le sifflement des flèches, ou lorsqu'il est au milieu d'une armée, etc. (Manu, IV, 113, 121...).

Le *flāmen dialis*, auquel sont d'ailleurs interdits les voyages hors de Rome, ne doit pas monter à cheval (Aulugelle, *l. c.* ; Plutarque, *Quest. Rom.*, 40) ; il ne doit d'ailleurs, en aucun cas, même pour un sacrifice, toucher un cheval (Pline, *Histoire Naturelle*, XXVIII, 146) ; le brahmane ne doit pas étudier à cheval, — ni, semble-t-il, assis sur aucun animal, ni dans aucun véhicule (Manu, IV, 120).

Le *flāmen dialis* ne doit pas s'approcher d'un bûcher funéraire (Aulugelle, *l. c.*) ; le brahmane doit éviter la fumée d'un bûcher funéraire et cesser l'étude sacrée dans un village où passe un convoi funèbre (Manu, IV, 69, 108).

Le *flāmen dialis* doit éviter l'ivresse, et s'abstenir de toucher les substances fermentées (Aulugelle, *l. c.* ; Plutarque, *Quest. Rom.*, 109, 112) ; le brahmane ne doit pas consommer de boissons alcooliques (Manu, XI, 94, 96, 97 ; cf. *Çatapatha Brâhmana*, XII, 9, 1, 1).

Le *flāmen dialis* ne doit pas s'oindre d'huile en

plein air (Plutarque, *Quest. Rom.*, 40) ; le brahmane « après s'être frotté la tête (d'huile) ne doit se toucher avec de l'huile aucun membre » (Manu, IV, 83 ; cf. 84, 85, 111 et V, 25).

Le *flāmen dialis* ne peut toucher de la viande crue (Aulugelle, *l. c.* ; Plutarque, *Quest. Rom.*, 110) ; le brahmane ne doit manger aucune viande qui n'ait été d'abord offerte en sacrifice (Manu, IV, 213, cf. 112 ; V, 7, 27, 31, 33, 36, 48, 53) et il ne doit rien accepter d'un propriétaire de boucherie (*ibid.*, IV, 84-86) (non plus que d'un propriétaire de distillerie, de moulin à huile ou de maison de prostitution).

Le *flāmen dialis* ne peut toucher ni même nommer le chien (Plutarque, *Quest. Rom.*, 111) ; le brahmane ne peut lire les Veda quand il entend crier un chien (Manu, IV, 115) ni manger de la nourriture qui a touché un chien ni celle des gens qui élèvent des chiens (*ibid.*, 208, 216).

Le *flāmen dialis* ne peut quitter complètement, même la nuit, les insignes de son sacerdoce (Appien, *Guerre Civile*, I, 65 ; Plutarque, *Quest. Rom.*, 40) et sa femme ne doit monter que par un escalier clos pour ne pas risquer de découvrir ses dessous aux regards (Aulugelle, X, 15) ; le brahmane ne doit jamais se mettre complètement nu, et il ne doit pas voir sa femme nue (Manu, IV, 45, 144, 43).

La *brāhmanī*, épouse du brahmane, et la *flāminica*, épouse du *flāmen dialis*, ne sont pas moins importantes, religieusement parlant, que leurs maris : c'est le couple, le mari *avec* la femme, qui, à Rome et dans l'Inde, assure la fonction magique attendue, et c'est naturel puisque cette fonction est essentiellement de donner une prospérité stable et une fécondité régulière. Dans les deux cas, en théorie, la tenue la plus rigoureuse et la fidé-

lité la plus stricte sont requises. Un des plus solennels parmi les huit modes de mariage que connaît l'Inde est dit « mariage de brahmane » *(brāhmanavivāha)* ; de même le couple flaminique doit être marié selon le rituel le plus religieux, la *confarreatio*, — rituel auquel, par ailleurs, il doit à son tour présider (v. notre *Flāmen-Brahman*, pp. 60-63 [1]).

Le *flāmen dialis* est « pris » *(captus)* par l'État et extrait de la puissance paternelle ; le grand pontife, après l'avoir « pris », le présente au dieu et, par le moyen des augures, demande l'agrément du dieu *(in-auguratio)*. La légende indienne de Çuna*h*çepa, qui fonde en droit la supériorité des brahmanes sur tous les autres hommes, montre de même le jeune brahmane acheté par le roi à son père et présenté à l'agrément du dieu (*Flāmen-Brahman*, pp. 45-46).

La liste des coïncidences peut être allongée. Nous n'en ajouterons qu'une : la couleur du brahmane est le blanc (doctrine constante, en rapport avec la théorie indienne des *varnā*h, « castes », proprement « couleurs »), et il porte en conséquence des habits blancs (Manu, IV, 35) ; de même le bonnet distinctif du *flāmen dialis* est dit *albogalerus* ; et Ovide, voyant de loin le cortège du *flāmen quirinalis* se rendant à la fête des Robigalia (*Fastes*, IV, 905 et suiv.), le peint en deux mots, *alba pompa*. Cette coïncidence, comme plusieurs autres, s'étend aux Celtes, les

1. Cf. Koschaker, *Die Eheformen bei den Indogermanen* (Berlin-Leipzig, 1937, p. 84, cité par H. Lévy-Bruhl, *Nouvelles Études sur le très ancien droit romain*, 1947, p. 67) et P. Noailles, *Junon, déesse matrimoniale des Romains* (dans la Festschrift Koschaker, I, p. 389) : la *confarreatio* serait même un mode de mariage réservé aux *flamines* et au *rex*.

druides se vêtant de blanc pour leurs offices aussi bien en Gaule (Pline, *Histoire Naturelle*, XVI, 49 ; XXIV, 103) qu'en Irlande (v. les textes rassemblés par d'Arbois de Jubainville, *La Civilisation des Celtes*, 1899, p. 112 et n.) ; elle est d'autant plus significative que la couleur des rājanya indiens est le rouge, et que le rouge semble aussi avoir marqué le *rēx* romain (Plutarque, *Romulus*, 26) et le *rî* irlandais. (Un texte pehlevi traduit par M. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938, p. 247, étend à l'Iran ce symbolisme social du blanc et du rouge)[1].

Le sanscrit *brahman*, à en juger par l'avestique *barəsman* (nom du faisceau de baguettes sacrées que le prêtre tient à la main pour officier), doit provenir, avec gouna inverse, de **bhelgh-men-* ou **bholgh-men-* ; le latin *flāmen* doit provenir d'une forme voisine **bhlagh-smen-*, présentant avec les formes à *-el-*, *-ol-* radical la même alternance (encore obscure mais que les théories de M. Benveniste sur la structure des racines permettront sans doute d'interpréter) que, en latin même, *flāuus* en face de *fel*, *lāna* en face de *uellus*, *prāuus* en face de *per-* péjoratif (*perfidus*, etc.).

III

Februus, etc., et Gandharva.

Une fois l'an, au milieu du mois de *februarius*, le dernier de l'année, au *dies februatus*, a lieu la grande purification dite *februatio*. Elle est administrée à l'aide d'accessoires divers nommés, au

1. *JMQ* I, pp. 66 et suiv. ; *Rev. de l'Hist. des Rel.* CXXXI, 1946, pp. 54 et suiv.

pluriel neutre, *februa*. Elle est garantie par des divinités dont les historiens romains ne savaient plus grand'chose, *Iuno Februa (Februata, Febru-(a)lis), Februus*. Les rites sont pour l'essentiel le fait d'une confrérie qui ne joue aucun rôle à aucun autre moment de la vie romaine mais qui, ce jour-là, se déchaîne librement : les deux bandes de *Luperci*, constituées par des jeunes gens de l'ordre équestre, courent à travers la ville, nus, une ceinture de cuir à la taille ; ils sont armés de lanières en peau de chèvre dont ils frappent pour les féconder toutes les passantes. Nous ne savons par quels rites s'achevait ce violent scénario. Mais nous savons que, avant la course, des chèvres étaient sacrifiées, que l'on touchait avec le couteau ensanglanté le front des deux jeunes chefs de bandes, et que ceux-ci étaient alors tenus de rire. Nous savons aussi que les Luperques immolaient un chien [1].

1. De deux vers des *Fastes* cités ci-dessus, p. 24 (II, 21-22), G. Wissowa *(Rel. u. Kultus der Römer*, 2e éd., 1912, p. 517, n. 6 ; cf. Unger, *Die Lupercalia, Rhein. Museum*, XXXVI, 1881, p. 57) a conclu que c'était le *rex* et le *flamen dialis* qui distribuaient aux Luperques les *februa* magiques. On a objecté que, dans ces vers, *februa* pouvait se référer à d'autres purifications que les *Lupercalia*, puisque Varron (*de ling. lat.*, VI, 3, 34) et, après lui, Festus et Lydos disent que *februum* signifie *purgamentum* en général et *februare* « purifier » en général. L'objection est faible. Cette valeur générale doit être une extension, comme quand nous disons « un carnaval » en parlant de n'importe quelle mascarade. En effet : 1° il n'y a aucune trace d'un emploi de *februum*, ni des mots qui en sont dérivés, en dehors des *Lupercalia* ; 2° le fait que le mois des *Lupercalia* s'appelle distinctivement *februarius* confirme que c'était bien spécialement à ces lustrations-là que se rapportaient *februum* et ses dérivés ; 3° un autre passage de Varron lui-même (*ibid.*, VI, 4, 34) établit l'équation : *ego arbitror Februarium a die februato, quod tum* februatur *populus*, id est

Des récits « historiques » prétendaient expliquer l'origine de ces rites : les Luperques imitaient la *pastoralis iuuentus*, les jeunes gens réunis par Remus et par Romulus. Leur nom, comme celui du *Lupercal*, faisait allusion à la Louve et à l'enfance sauvage des deux frères, au cours de laquelle s'était durci leur cœur et préparée leur dure fortune. La course commémorait un épisode de leur vie : un jour que Remus, Romulus et leurs compagnons se reposaient nus en regardant rôtir les viandes, on les prévint que des étrangers volaient leurs troupeaux ; les deux équipes s'élancèrent sans prendre le temps de se vêtir ; celle de Remus eut la chance de récupérer les bœufs, revint la première au campement et arracha des broches les viandes à peine cuites : « Seul le vainqueur, dit Remus, a droit de les manger ». (On peut penser que ce trait singulier avait, dans les rites, un correspondant qui ne nous a pas été transmis). Enfin la flagellation des passantes rappelait un autre événement, plus scabreux, de l'histoire de Romulus : après avoir enlevé les Sabines pour ses hommes, le jeune chef s'aperçut, non sans dépit, qu'elles étaient stériles ; il consulta un oracle, qui répondit : « Qu'un bouc pénètre les dames romaines ! » Un augure sut interpréter décemment cette vigoureuse recette : on frappa les femmes avec des lanières en peau de bouc, et elles conçurent.

Lupercis *nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum* ; 4° quand Servius (*Comm. à l'Enéide*, VIII, 343) dit *pellem ipsam capri ueteres februum vocabant*, il ne peut s'agir que des Lupercales. Il semble donc que les vers d'Ovide, placés d'ailleurs en tête du livre des Fastes qui est consacré à février, se rapportent bien à un moment initial des Lupercales : au début des rites, l'état-major de l'ordre fait une sorte de « transmission de pouvoir » aux représentants de la violence sacrée.

La fauve et brutale confrérie qui apparaît dans cet intermède de la vie religieuse de Rome est d'un type que l'ethnographie a bien éclairé : c'est une de ces « sociétés d'hommes », — sociétés à déguisements, à initiation, à pouvoirs magiques exceptionnels — comme on en observe chez presque tous les peuples dits demi-civilisés ; sociétés qui méritent au moins en partie le nom de « secrètes » et qui n'affleurent (mais alors souverainement) dans la religion publique que pour prendre le contre-pied du jeu normal de cette religion.

Le monde indo-européen ancien n'a pas pu ne pas posséder cet organe essentiel de la vie collective dont le monde germanique archaïque et même médiéval offre d'ailleurs plus que des traces, et dont les « troupes de masques » d'hiver et de fin d'hiver, dans notre Europe moderne, sont en partie l'abâtardissement. Il nous a paru que la *februatio* des Lupercales devait être l'adaptation romaine de tels scénarios, et nous avons appuyé cette opinion d'arguments comparatifs, tirés principalement du monde indo-iranien.

Dans l'Inde en effet, où la littérature la plus ancienne est entièrement sacerdotale, on peut cependant déceler l'existence de telles confréries, de l'une d'elles tout au moins. Elle est transposée en une bande d'êtres surnaturels, un peu divins, un peu démoniaques, les Gandharva, mais on la reconnaît à un caractère typique : *les hommes peuvent s'y agréger par une initiation* et, de même que les Luperques et les Lupercales sont mythiquement garantis par l'enfance, par l'éducation sauvage et par les aventures premières de Romulus et de Remus, de même les Gandharva sont des éducateurs de héros (*Ayush*, Arjuna, etc.). Dans le Rg *Veda*, l'apparence « du » Gandharva reste imprécise mais, dans la littérature postérieure,

« les » Gandharva sont des êtres portant une tête de cheval sur un tronc d'homme, et vivant dans un monde spécial. Dès les hymnes, d'ailleurs, ils sont en rapports précis avec les chevaux et l'attelage des chars, ceux du Soleil comme ceux des hommes, et ce trait leur restera à travers toute l'épopée. Ils sont buveurs, volent le *soma* et les autres boissons enivrantes, enlèvent les femmes et les nymphes (Apsaras), portent allègrement des épithètes gaillardes, et des textes rituels veulent que le premier époux de toute femme, avant son époux régulier, soit un Gandharva. La scène d'initiation à laquelle nous avons fait tout à l'heure allusion se trouve dans la touchante légende des deux amants Purūravas et Urvaçī. Le roi terrestre Purūravas est uni à la nymphe Urvaçī, qui séjourne près de lui sous la condition « mélusinienne » — ou « psychéenne » — qu'il ne se montrera jamais nu à ses yeux ; les Gandharva, impatients de reprendre Urvaçī, volent pendant la nuit deux agneaux qu'elle aime comme ses enfants ; sans prendre le temps de se vêtir, le roi s'élance, court à leur suite, les Gandharva font alors scintiller un éclair. Urvaçī voit le corps nu de son amant, et disparaît. Purūravas se lamente, tant qu'à la fin elle se laisse joindre ; il la rencontre la dernière nuit de l'année *(saṃvatsaratamīm rātrim)* ; le lendemain, les Gandharva lui accordent un don à son choix. Sur le conseil d'Urvaçī il choisit « de devenir l'un des Gandharva » ; ils lui enseignent alors une certaine forme de sacrifice igné (dont les accessoires sont faits du bois de l'arbre *açvattha*, lequel contient dans son nom *açva* « cheval »), grâce à quoi, en effet, il « devient l'un des Gandharva ». En outre, d'Urvaçī, chez les Gandharva, un enfant lui naît qui porte le nom de *Ayush* (proprement « Vitalité »).

Est-il besoin, enfin, de marquer les analogies nombreuses de forme et de comportement qui rapprochent les Gandharva des Centaures grecs ? Ceux-ci sont des êtres à corps de cheval et à buste d'homme, coureurs prodigieux ; ils vivent dans un pays à eux, sauvage à souhait. Grands buveurs, sensuels, ravisseurs de femmes et spécialement de jeunes mariées, ils sont aussi, du moins quelques-uns d'entre eux, artistes, savants, et *éducateurs de héros*. Pélée en particulier — bénéficiaire et victime comme Purūravas d'un mariage « mélusinien » — confie le petit Achille, son fils, au Centaure Chiron qui, durant plusieurs années, le nourrit en dosage habile de sagesse et de moelle de fauves.

IV

Phonétique et Sociologie.

Plusieurs de ces ressemblances ont été très tôt reconnues et, comme les deux noms consonnaient, l'équation « *Kentauros-Gandharva* » a été l'une des plus anciennement proposées. Mais on définissait mal la question : on perdait du temps à réduire ces fortes personnalités en symboles naturalistes. Dans les deux cas il s'agit de la transposition mythique d'une ancienne société à déguisements animaux et à initiation, société « éducatrice de héros », société en rapports avec les chevaux, monopole sans doute des « maîtres de chevaux » indo-européens comme la société des Luperques appartient encore aux *iuniores* de l'ordre *équestre* [1].

1. Faut-il préciser que nous n'avons jamais prétendu — comme un critique l'a écrit par inadvertance — que les Luperques romains aient été d'abord des monstres mi-hommes mi-chevaux ?

Les rencontres entre ces trois organismes — *Gandharva, Kentauroi*, et *Luperci* armés de *februa* — sont précises. Ils sont simplement attestés à des niveaux différents de représentation : les Luperques dans la pratique rituelle de chaque fin d'année, les Centaures dans des fables romancées, les Gandharva dans des légendes à travers lesquelles on entrevoit des faits rituels (fin d'année), présentent les mêmes traits fondamentaux. Comme le *flāmen* et le *brahman*, ils forment ou rappellent un organe religieux qu'il est impossible de définir d'un mot dans nos langues, mais que le sociologue, averti par les sociétés secrètes qui s'observent chez la plupart des demi-civilisés, classe sans peine. On a donc le droit de considérer comme probable l'identité — à quelques nuances articulatoires près — des trois noms *Gandharva*, *Februo-*, *Kentauro-* qui, du seul point de vue phonétique, peuvent certes être expliqués de plusieurs manières divergentes, mais qui peuvent l'être aussi d'une manière convergente, le premier par i.-e. *G^u*hondh-erwo-*, le second par i.-e. *G^u*hedh*-rwo- (pour la finale, cf. *-ruus* de *-rwo- dans *patruus*), le troisième par i.-e. **Kent*-rwo- ; entre les deux premières formes, les alternances sont ordinaires (degrés vocaliques différents, présence et absence d'« infixe nasal ») ; quant à la troisième, elle oppose des occlusives sourdes *(k-t-)* aux occlusives sonores aspirées (g^u*h-dh-*) des deux autres : elle rejoint ainsi un groupe de doublets que M. Vendryes a rassemblés (*Mémoires de la Société de Linguistique*, XVIII, 1913, p. 310 ; *Revue Celtique*, XL, 1923, p. 436) et cette alternance, apparaissant justement dans des racines qui indiquent un mouvement rapide ou expressif de la main ou du pied (« saisir », « courir », « reculer ») ainsi que dans des noms d'animaux (« bouc »)

et de parties du corps (« tête »), est à plus d'un titre à sa place dans les noms des Hommes-Bêtes, des masques indo-européens, coureurs rapides et grands ravisseurs.

On nous a présenté une autre difficulté, à laquelle nous avons plusieurs fois répondu. Mais il n'est pas mauvais de répéter encore cette réponse, car il s'agit d'un important débat de méthode dans lequel nous ne désespérons pas d'amener tous les linguistes à nos vues [1]. Certains ont objecté à cette étymologie de *februo-* que, en latin, *f* initial et *b* intérieur peuvent être issus non seulement de *g^u*h*- et de *-*dh*-, mais de bien d'autres phonèmes ou groupes de phonèmes indo-européens (quatre pour latin *f*- : i.-e. **bh*-, **dh*-, **ghw*-, **dhw*- ; deux pour latin *b*- : i.-e. *-*b*-, *-*bh*-) : par conséquent *g^u*hedhrwo*- n'est qu'un des *quinze* prototypes indo-européens imaginables et également plausibles de latin *februo*-. Certes. Mais l'indétermination n'est de cet ordre que si l'on se refuse à tenir compte des sens. Une indétermination théorique toute semblable n'empêche pas les linguistes de reconnaître dans le latin *feber*, *fiber* « castor » l'équivalent du gaulois *bebro*- (français *bièvre*), du cornique *befer*, de l'irlandais *beabhar*, du lithuanien *bêbrus* et du vieux-slave *bobrŭ*, « castor », c'est-à-dire d'extraire du grand nombre de prototypes possibles de *feber* le seul qui permette de le rapprocher des mots celtiques et balto-slaves (**bhebhro*-, cf. **bhebhru*-) : l'identité des sens leur paraît, avec raison, un motif suffisant de décision. Il en est de même dans le cas du latin *februo*-, avec cette différence que le « castor » se nomme exhaustivement d'un seul mot et se

1. Cf. la discussion esquissée dans l'*Introduction* de *Servius et la Fortune*, pp. 15-25.

reconnaît d'un regard, ce qui donne aux linguistes non sociologues l'impression rassurante d'un concept simple et concret, tandis que les « confréries d'hommes-bêtes, à initiation, à déchaînement purificateur et fécondant périodique (etc.) » ne peuvent être caractérisées que par une longue description. De telles confréries n'en sont pas moins un organe précis, à peu près constant chez les peuples demi-civilisés.

Quant à la formation du mot, elle présente évidemment des obscurités, dont on n'a pas à s'étonner. Il y a dix ans, Antoine Meillet nous recommandait d'y reconnaître la racine indo-européenne *g^{u}*hedh*- (grec πόθος, etc.) « avoir un désir passionné pour ». En tout cas le suffixe serait complexe. Mieux vaut renoncer à analyser un mot qui, déjà sans doute dans les divers cantons indo-européens, n'avait plus une formation claire.

CHAPITRE II

CELERITAS ET GRAVITAS

I

Luperques et flamines, Gandharva et brahmanes.

Si les analyses du chapitre précédent sont exactes, dans le cas des Luperques en face des flamines comme dans le cas des Gandharva en face des brahmanes, il s'agit de deux groupes de représentations non seulement différents, mais opposés [1].

Opposés d'abord par la durée de leur « actualité », et c'est leur caractère le plus apparent : les brahmanes, et aussi les flamines avec la hiérarchie sacerdotale qu'ils ouvrent, représentent la religion permanente et constamment publique dans laquelle trouve place — à l'exception d'un seul jour — toute la vie de la société et de tous ses membres. Les Luperques, et aussi le groupe d'hommes dont les Gandharva semblent être la transposition mythique, constituent précisément cette exception ; ils relèvent, eux, d'une religion

1. Au moment même où paraissait la première édition de ce livre, M. Kerényi faisait une remarque du même ordre dans *Die antike Religion*, 1940, pp. 199-200, à propos du *flāmen dialis* toujours vêtu et des Luperques nus.

qui n'est publique et accessible que dans une apparition éphémère (Rome : le 15 février, Inde védique : « la dernière nuit de l'année »), qui même, sous sa forme romaine tardive, n'existe que dans cette apparition et qui, en tout cas, sous des formes plus anciennes, ne pouvait être, hors du jour des Lupercales, que constamment secrète.

Opposés aussi par leur ressort intime : flamines et brahmanes assurent l'ordre sacré, Luperques et Ghandarva sont les agents d'un désordre non moins sacré ; des deux religions qu'ils représentent, l'une est statique, réglée, calme, l'autre est dynamique, libre, violente ; et c'est justement à cause de cette nature que la seconde ne peut dominer que dans un temps très court, le temps de purifier et aussi de ranimer, de « recréer » tumultueusement la première. L'activité des flamines et des brahmanes au contraire est par nature coextensive à la vie sociale, puisqu'ils sont les garants, à quelque degré les incarnations, de la Règle, de ces ensembles de prescriptions religieuses et généralement sociales qui, dans l'Iran, sont symbolisés par un des grands archanges du mazdéisme et qui, dans l'Inde et à Rome, bifurquant dans deux directions, ont abouti là à une science et à une philosophie ritualistiques illimitées, ici à un art nouveau, le droit humain.

Opposés, enfin, par leur résonance mythique, les Romains eux-mêmes, si peu imaginatifs, reconnaissant dans les Luperques quelque chose de « l'autre monde » : un dieu de la fête, Februus, est vaguement assimilé à un dieu infernal, ou bien son nom est considéré comme un surnom du sauvage Faunus ; les « légendes garantes », l'histoire de l'enfance de Romulus et de Remus et de leurs premiers compagnons, sont fabuleuses : les premiers Luperques ont grandi à l'écart des sociétés

humaines ; avant de fonder Rome, pour les Albains, pour les « citadins », ils ont représenté les brigands de « la brousse », à apparitions soudaines, à razzias. Dans la tradition qui relate l'origine des flamines, rien de tel : c'est un acte réfléchi, une institution calculée où ne s'insère pas le moindre élément de merveilleux. Les Indiens, enclins pourtant à donner des harmoniques mythiques à toute réalité, n'ont divinisé que tardivement le « brahman » et même si, comme nous le croyons, le mythe de Brahmā créant le monde par auto-immolation ne fait que transposer à l'échelle cosmique un ancien scénario cruel de sacrifice humain, il n'est pas contestable que la personnification de Brahmā est surtout philosophique et que le *brahman* neutre y a contribué autant, sinon plus, que le *brahman* masculin ; tandis que les Gandharva, dès avant les premiers documents, ont été livrés à l'imagination : ils ne nous sont même connus que dans leur transposition mythique ; ce ne sont pas des « *equites* », mais des monstres mi-hommes mi-chevaux ; mi-dieux mi-démons, ils ont un monde à eux, « le monde des Gandharva », etc.

Dans la république romaine tardive, les Lupercales — nous le savons au moins grâce à l'effort de restauration entrepris par les premiers Césars — étaient bien déchues de leur antique importance. Encore en gardaient-elles la preuve dans leur rituel même : les consuls y couraient en qualité de Luperques ; c'est aux Lupercales, et à l'occasion de la course, certainement par référence à une tradition qui ne nous est pas connue par ailleurs, que Jules César et Marc Antoine essayèrent de faire restaurer la royauté ; enfin le fait que les légendes justificatives se situent toutes dans la geste du fondateur de la ville, dont elles

composent même l'essentiel, atteste assez que la fête, du moins avant sa déchéance, équilibrait bien, en dignité comme en efficacité, la religion qui prévalait le reste de l'année, et qu'elle avait rapport à la Souveraineté.

Dans l'Inde, tous nos documents anciens relèvent de la « religion des brahmanes » : une « religion des Gandharva » ne peut donc y trouver expression et, nous l'avons vu, le ou les Gandharva n'y sont mentionnés que dans leur transposition mythique ; c'est plus tard seulement, dans la littérature bouddhique ou dans un brahmanisme plus accueillant, que le mot *gandharva* sera employé pour désigner une catégorie d'hommes, — d'hommes qui, certainement, gardent quelque chose des Gandharva de la préhistoire, mais bien assagis, appauvris, neutralisés : ce sont les musiciens. L'ensemble des hymnes et des rituels n'est d'ailleurs pas hostile au(x) Gandharva ; ils les considèrent non comme des démons, mais comme des génies qui ont leur vie et leurs mœurs à eux, et avec qui il vaut mieux entretenir de bonnes relations. L'opposition fondamentale du brahmane et du Gandharva se manifeste pourtant quelquefois, par exemple dans les vers de Rg *Veda*, VIII, 66, 5, où Indra est célébré parce qu' « il a pourfendu le *Gandharva* dans les ténèbres sans fond », et cela « pour les *brahman*, pour leur prospérité » *(abhi gandharvam atrnad abudhneshu rajassu ā Indro brahmabhyah id vrdhe)*.

II

Statuts antithétiques.

Nous avons d'ailleurs, à Rome et dans l'Inde, un moyen simple et sûr d'éprouver si l'antithèse

est bien réelle : *brahman* et *flāmen dialis,* on l'a vu, ont des traits communs, et en particulier sont astreints à un certain nombre d'obligations ou d'interdits identiques ou analogues. Si nous avons raison, il est probable que Gandharva et Luperques se caractérisent par des traits, par des licences ou par des obligations exactement opposés. C'est ce qu'on vérifie aisément.

A Rome, par exemple, les Luperques appartiennent obligatoirement à l'ordre des *equites* (v. les documents probants réunis par Wissowa, *Rel. u. Kultus d. Römer*, 2e éd., 1912, p. 561, n. 3 et 4) ; — le *flāmen dialis* ne peut ni monter à cheval ni toucher un cheval.

En tant qu'*equites*, les Luperques portent un anneau, et c'est en effet avec un anneau au doigt qu'est figuré, près des flamines, le Luperque (tenant les *februa* dans sa main droite) de l'*Ara Pacis* (Domaszewski, *Abhandl. z. röm. Religion.* 1909, p. 92, n., etc.) ; — au *flāmen dialis* il est interdit de porter un anneau, si ce n'est un anneau ouvert et creux (Aulugelle, X, 15).

Les Luperques sacrifient un chien (Plutarque, *Questions Romaines*, 68), les Lupercales commencent par un sacrifice de chèvres avec le sang desquelles on touche le front des deux chefs des Luperques et dont la peau mise en lanières est maniée comme fouets par les Luperques (Plutarque, *Romulus*, 21, etc.) ; — le *flāmen dialis* ne doit ni toucher ni nommer le chien ni la chèvre (Plutarque, *Quest. Rom.*, 111 ; pour le chien, Plutarque souligne lui-même l'opposition des deux comportements).

Les Luperques courent tout nus, à l'imitation de leurs prototypes, les compagnons de Romulus et de Remus, qui s'élancèrent contre des voleurs de bétail sans prendre le temps de se vêtir ; — le

flāmen dialis a un équipement complexe dont il ne doit pas se dépouiller complètement.

Les prototypes mythiques des Luperques, Remus et ses compagnons, mangent en hâte de la viande encore crissante (*uerubus stridentia detrahit exta*, Ovide, *Fastes*, II, 373) ; — le *flāmen dialis* ne doit pas toucher de la viande crue (Aulugelle, *l. c.* ; Plutarque, *Quest. Rom.*, 110).

Un des deux groupes de Luperques porte le nom de *Fabii* (Ovide, *Fastes*, II, 378-379) ou *Fabiani* (usuel) ; — le *flāmen dialis* ne doit ni toucher ni nommer la fève, *faba*.

L'acte important des Luperques, pendant leur course, est de fouetter passantes et peut-être passants (Plutarque, *Romulus*, 21, etc.) ; — si un condamné qu'on emmène pour le fouetter se jette aux pieds du *flāmen dialis*, il ne peut être fouetté de la journée (Aulugelle, *l. c.*).

Les Luperques fécondent à coups de fouet toutes les femmes qu'ils rencontrent, sans choix ni restriction, et leurs prototypes Romulus et ses compagnons ont jadis enlevé les Sabines, — celles-là qui ont été fouettées collectivement et anonymement fécondées aux premières Lupercales ; — le *flāmen dialis* et la *flāminica* forment le couple modèle, marié selon le rituel le plus strict, le type même de la solidarité et de la fidélité conjugales.

Dans l'Inde l'opposition n'est pas moins nette entre les caractéristiques des Gandharva et les interdits ou obligations des brahmanes :

Les Gandharva sont buveurs, tandis que les brahmanes s'abstiennent de liqueurs enivrantes. Les Gandharva sont à moitié chevaux, s'occupent de chevaux, etc., tandis que les brahmanes, on l'a vu, doivent cesser toute activité religieuse quand ils sont à cheval. Le brahmane ne doit pas se mettre complètement nu, tandis que le scé-

nario par lequel Purūravas « devient l'un des Gandharva » commence par une scène de vol d'agneaux où les Gandharva obligent Purūravas à courir sans prendre le temps de se vêtir. Les Gandharva sont tellement libres dans la volupté que l'union sommaire d'un homme et d'une femme s'appelle « mariage de Gandharva » (plusieurs textes disent même, on l'a vu, que le Gandharva possède toute femme avant son mari, ce qu'il faut comprendre sans doute à la lettre et reporter à des gandharva hommes, masqués), alors que le brahmane doit être austère, réservé, sans passion, et que la forme de mariage dite « mariage de brahmane » est l'une des plus solennelles, des plus ritualistes.

Une de ces oppositions mérite d'être considérée à part, car elle était pleine de sens et d'avenir, et si les Romains, peu philosophes et peu artistes, ne présentent rien d'équivalent, en revanche les légendes du Centaure Chiron astronome, médecin, savant, musicien, prouvent qu'il s'agit d'un trait essentiel : le brahmane consacre sa vie au sacrifice et à la méditation des hymnes védiques et des commentaires ; pas d'arts, pas de science humaine, rien d'original, rien qui relève de l'inspiration et de la fantaisie ; en particulier le chant, la danse, la musique lui sont interdits (Manu, IV, 64). Au contraire les Gandharva sont spécialistes de tout cela. Ils sont tellement musiciens que leur nom deviendra très tôt synonyme (sans doute l'a-t-il toujours été) de « musicien terrestre » (cf. dans l'épopée, *gāndharva* « musique »), — et ce trait est sûrement ancien puisque, dans l'Iran, si l'Avesta et les textes mazdéens ne parlent de *Gandarəva (Gandarep...)* que comme d'un monstre tué par un héros entre autres bons exploits, Firdousī introduit dans son poème un certain *Kndrv* (c'est-à-dire *Genderev*), intendant des plaisirs du

roi démoniaque Dahāk, et ce *Kndrv* est requis par le vainqueur de Dahāk, par Feridūn, d'organiser pour lui-même une fête d'avènement, fête de beuverie et de musique.

L'opposition, et en même temps la symétrie, des concepts désignés en indo-européen par **bhelgh-men-* et par *g^u*he(n)dh-rwo-* se marque jusque dans l'usage grammatical des mots. En latin l'inanimé *februum*, nom de l' « instrument des purifications et fécondations violentes, que les Luperques doivent tenir à la main pendant leur office », est avec l'animé masculin *Februus* « dieu patron des Lupercales » (donc avec l'animé masculin sanscrit *Gandharva*) dans le même rapport que, en indo-iranien, l'inanimé védique *bráhman* « formule sacrée, incantation, etc. », et plus exactement encore l'inanimé avestique *barəsman* « bouquet sacré que le prêtre sacrifiant doit tenir à la main pendant son office », avec l'animé masculin sanscrit *brahmán* (nominatif *brahmā*) « prêtre sacrifiant », plus tard *Brahmā* « dieu créateur du monde par auto-sacrifice ». (On sait que le nominatif latin *flāmen* réunit une valeur d'animé et une forme d'inanimé du type *agmen*, *certāmen*, etc. ; la forme animée normale serait **flāmo*).

Il s'agit donc bien de rouages et de concepts religieux antithétiques. Au point de vue de la méthode, peut-être n'est-il pas inutile de souligner que tout ce qui a été avancé d'abord par la comparaison directe du brahmane et du flamine, puis par celle du Gandharva et du Luperque, se trouve indirectement renforcé par le fait que l'antithèse indienne brahmane-Gandharva recouvre si précisément l'antithèse romaine flamine-Luperque : si nos rapprochements « horizontaux » étaient artificiels, l'artifice se trahirait au moins par quelque discordance dans les rapports « ver-

ticaux ». En matière de raisonnements et de constructions abstraites, la régularité, l'harmonie, ne sont pas même présomption de justesse. Mais ici nous n'avons pas raisonné dans l'abstrait. Nous avons dressé des bilans de faits concrets : cette sorte de matière ne supporte pas longtemps d'autre ordonnance que celle qu'elle tient de sa nature et de son histoire.

Les oppositions flamine-Luperque, brahmane-Gandharva ont d'autres aspects, d'autres incidences, que nous ne signalerons que brièvement.

III

Celeritas et grauitas.

Les Luperques, les Gandharva, et aussi les Centaures, sont des « rapides ». Tous, rituellement ou mythiquement, sont les coureurs de courses importantes ou célèbres ; sans doute ce caractère est-il étroitement solidaire de leur nature d'*equites* ou de leur forme à moitié chevaline (sur l'importance du cheval dans les sociétés indo-européennes, v. maintenant Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen, Wiener Beitr. z. Kulturgesch. und Linguistik,* IV, 1936, pp. 279-412), mais il est conforme à une mystique plus générale. La vitesse (rapidité extrême, apparition et disparition soudaines, prise immédiate, etc.) est le comportement, le « rythme », qui convient le mieux à l'activité de ces sociétés violentes, improvisatrices, créatrices. Au contraire la religion publique, réglée, qui domine toute l'année sauf la courte période du déchaînement des monstres-masques, requiert un comportement majestueux, un rythme lent. Les Romains exprimaient cela dans une formule saisissante : les gardes du corps de Romulus,

le premier Luperque, sont appelés les *Celeres* ; son successeur Numa commence son règne par deux actes complémentaires : il dissout les *Celeres* et organise le triple *flāmonium* (Plutarque, *Numa*, 7). Cette opposition entre la mystique de la *celeritas* et la morale de la *grauitas* est fondamentale ; elle prend tout son sens si l'on songe que le vertige de la vitesse — chez les chamanes sibériens comme sur nos autodromes — est, au même titre que l'ivresse alcoolique, le délire érotique ou la griserie oratoire, un excitant, un intoxicant, un moyen de dépasser illusoirement les bornes de l'humanité. On sait que le mazdéisme a scellé de son empreinte propre cette opposition entre la *course* et la *marche* majestueuse : des êtres « ahuriens », même lorsqu'il s'agit de héros combattants, de bons assaillants, il est toujours dit simplement qu'ils « vont », « viennent », « marchent » (racines *i-*, *gam-*) ; seuls les êtres « daêviens » (démons, monstres, mauvais princes, etc.) « courent » (racines *dvar-*, *dram-* : H. Güntert, *Ueber die ahurischen und daêwischen Ausdrücke im Awesta*, *SB. d. heidelb. Ak. d. W.*, *ph.-hist. Klasse*, 1914, 13, §§ 14-16, pp. 10-11 ; cf. Louis H. Gray, *Journ. of the Roy. Asiat. Soc.*, 1927, p. 436).

IV

Iuniores et seniores.

Il semble que Luperques et flamines s'opposent aussi comme *iuniores* et *seniores*. Il y a des raisons de penser que cette division en classes d'âges, qui joue un rôle restreint dans la Rome historique, a été bien plus importante aux époques anciennes (cf. notre étude *Jeunesse, Eternité, Aube*, dans les *Annales d'histoire économique et sociale*, juillet 1938,

pp. 289 et suiv.). Les Luperques sont des *iuuenes* (*equestris ordinis iuuentus* : Valère-Maxime, II, 2) ; leurs fondateurs sont les deux *iuuenes* types et leurs compagnons, *Romulus et frater pastoralisque iuuentus*, et nous avons indiqué (*art. cit.*, pp. 297-298) que sociétés de *Gandharva* comme sociétés de *Kentauroi*, du temps où elles fonctionnaient dans la réalité humaine, semblent avoir eu, elles aussi, une sorte de droit privilégié sur la « vitalité maxima, sur l'*akmé* d'âge » (sansc. *āyu*sh, grec *αἰών* : i.-e. **ayw-*) c'est-à-dire sur ce qui faisait l'essence même du **yu(w)-en-* indo-européen selon la jolie analyse de M. Benveniste (*Bull. de la Soc. de Ling. de Paris*, XXXVIII, 1937, pp. 103-112). Quant aux flamines, quant aux brahmanes, s'ils ne sont pas congénitalement assimilables aux *seniores* (puisqu'on peut être fort jeune *captus* comme *flāmen dialis*, et puisqu'on naît brahmane), leur affinité, leur « équivalence » avec les *seniores* n'en sont pas moins fortement affirmées : il suffit qu'ils pratiquent strictement la morale de leur état pour avoir rang de *seniores*. Nous rappellerons seulement à cet égard deux traditions dont l'accord est significatif.

On lit dans Manu, II, 150-155 : « Le brahmane qui donne la naissance (spirituelle) et enseigne le devoir, même enfant, est, de par la loi, le père d'un homme âgé *(bālo 'pi vipro vrddhasya pitā bhavati dharmata*h*)*. Kavi, fils d'*A*ngiras, jeune encore *(çiçu*h*)*, fit étudier la science sacrée à ses oncles paternels (*pitrn*, mot-à-mot « pères ») et il leur disait « Fils ! » *(putrakā iti hovāca)*... Irrités, ils demandèrent aux dieux la raison de cette appellation. Les dieux se réunirent et dirent : « Le petit vous a parlé correctement, car l'ignorant est un enfant, celui qui donne la science sacrée est un père... ; ce n'est pas parce qu'il a la tête

blanche qu'un homme est vieux *(na tena vṛddho bhavati yenāsya palitam çiraḥ)* ; celui qui, même jeune, a lu l'Écriture, les dieux le classent comme un ancien *(yo vai yuvāpy adhīyānas tam devāḥ sthaviram viduḥ)* ». Cette légende bien connue prend tout son sens si l'on remarque qu'elle vient à l'appui de la définition, donnée au çloka précédent (149), du nom même du brahmane « père spirituel », — et que ce nom est *guru* « lourd », c'est-à-dire qu'il porte en lui la même image physique que le nom de la grande vertu des *seniores* romains, de la *grauitas*.

On lit dans Tite-Live, XXVII, 8 : « Le grand pontife P. Licinius obligea C. Valerius Flaccus à être, malgré lui, inauguré comme *flāmen dialis* ; la cause de cette inauguration forcée, je l'aurais tue volontiers, si elle n'avait tourné en bien une mauvaise réputation : c'est à cause de son adolescence oisive et débauchée que C. Flaccus fut pris *(captus)* par le grand pontife comme flamine... Dès que le soin des choses sacrées et des cérémonies eut occupé son esprit, il dépouilla si soudainement ses habitudes anciennes que nul, parmi toute la *iuuentus* romaine, ne fut plus estimé, plus apprécié des premiers des sénateurs *(primoribus patrum)*, de ses parents et des étrangers. Cette bonne réputation générale lui donna une juste confiance en lui-même et il réclama un droit que l'indignité des flamines ses prédécesseurs avait fait suspendre pendant de longues années : l'entrée au Sénat *(ut in senatum introiret)*. Il pénétra donc dans la curie et, comme le préteur L. Licinius voulait l'expulser, le flamine en appela aux tribuns de la plèbe. Il réclamait un privilège ancien de son sacerdoce qui lui avait été, disait-il, donné en même temps que la toge prétexte, la chaise curule et le *flāmonium* *(uetustum ius sacerdotii*

repetebat, datum id cum toga prætexta et sella curuli et flamonio esse). Le préteur soutenait que le droit ne devait pas se fonder sur des précédents périmés pris dans les annales antiques mais sur la pratique la plus récente ; or on n'avait pas souvenir qu'au cours des dernières générations aucun *flāmen dialis* eût exercé ce droit. Les tribuns estimèrent que la négligence des flamines n'avait pu faire fort qu'à eux-mêmes, à titre personnel, et non à leur sacerdoce. Le préteur alors cessa son opposition, sénateurs et plèbe approuvèrent massivement, et l'on introduisit le flamine dans le Sénat ; on estima généralement qu'il devait ce succès plus à la sainteté de sa vie qu'au droit de son sacerdoce *(magis sanctitate uitæ quam sacerdotii iure eam rem flaminem obtinuisse)* ». Ce beau texte est intéressant à plusieurs égards : d'abord pour la psychologie du préteur, ce grand artisan du droit romain, que nous voyons tenter ici de moderniser une règle en légalisant, après un délai de quelques générations, une innovation spontanée ; ensuite pour l'opposition qu'il montre entre l'*impetus* du *iuuenis* libre et la *grauitas* du *flāmen* ; enfin parce qu'il atteste que, à époque ancienne, le *flāmen dialis* était admis d'office dans l'assemblée de ces *seniores* particuliers qu'étaient les *senatores* : par ce dernier point il rejoint curieusement la tradition et la doctrine indiennes précédemment rappelées.

V

Création et conservation.

Flamines et Luperques, brahmanes et Gandharva ont également pour tâche d'assurer la vie, la fécondité de la société. Mais il est instructif

de noter, ici encore, l'opposition des comportements. Et non pas seulement, comme il a été fait plus haut, dans leur conduite envers les femmes — ici mariage individuel sacro-saint et fidélité ; là rapts, luxure et fécondation anonyme, — mais dans le principe même de cette conduite. Les uns assurent le cours régulier d'une fécondité continue, sans interruption, sans accident ; les autres réparent un accident, rétablissent une fécondité interrompue.

Si l'on ne conçoit pas de *flāmen dialis* célibataire, si l'Inde « centre » la carrière de tout brahmane sur son temps d'époux et de chef de famille, si la *flāminica*, si la *brāhmanī* sont aussi saintes et aussi importantes que leurs maris, c'est que la présence et la collaboration de cet élément féminin atteste justement que le principal mécanisme de la fécondité est en bon état : par sympathie, toutes les forces femelles de la nature fonctionnent à plein rendement. A Rome, les faits sont particulièrement nets : que la *flāminica* meure, aussitôt le *flāmen dialis* devient inapte à ses fonctions et se démet ; le couple flaminique doit avoir des enfants et ces enfants doivent l'assister dans son activité sacrée ; s'il n'a pas d'enfants, il feint du moins d'en avoir, s'adjoignant comme *flaminii* des enfants étrangers dont les deux parents sont vivants : toutes ces règles signifient la continuité, potentielle ou actuelle, du courant vital. Les nombreux tabous qui éloignent le *flāmen* des bûchers funéraires, des animaux crevés, des arbres stériles, de tout ce qui a été pris par la déchéance naturelle, sont peut-être moins destinés à lui éviter des souillures qu'ils n'expriment les limites de son action : il est sans force contre le fait accompli ; s'il peut par ses sacrifices prolonger la vie et la fécondité, il ne peut les ranimer.

Ce miracle, c'est au contraire, au moins en matière de fécondité, la grande réussite des hommes-bêtes. A Rome, leur course flagellante commémore l'acte par lequel leurs prototypes légendaires ont fait cesser la stérilité des femmes enlevées par le premier roi Romulus. Dans l'Inde, ils ont restauré par des herbes connues d'eux la virilité détruite du premier souverain Varu*n*a. On reconstitue sans peine la mystique sous-jacente à ces traditions : c'est celle de la dévirilisation du répondant grec de Varu*n*a, Ouranos, procréateur désordonné, excessif, et en même temps premier souverain tyrannique, insupportable, qui perd à la fois ses génitoires et la souveraineté ; la stérilité qui frappe les Sabines parce que le roi Romulus a eu l'audace de les enlever à leurs maris, cette stérilité qui menace Rome et l'empire au moment même de leur formation, est de même sens — avec un rappel plus précis de l'*hybris* d'Ouranos — que la « dévigoration » qui frappe Varu*n*a au moment même de sa consécration comme *samrāj*, comme souverain universel (cf. notre *Ouranos-Varuna*, chap. IV et V). Ce n'est pas un hasard si le restaurateur de la virilité de Varu*n*a est « le Gandharva » (*Atharva Veda*, IV, 4) et les restaurateurs de la fécondité des Sabines les Luperques, avec leurs *februa* : la même raison qui avait causé l'accident — l'excès — fournit le remède ; c'est parce qu'ils sont « excessifs » que les Luperques et les Gandharva peuvent créer, alors que les flamines et les brahmanes, n'étant qu' « exacts », ne peuvent que maintenir.

En plusieurs occasions, il vient d'être rappelé que les Luperques ont été institués par Romulus, les flamines institués ou organisés par Numa. Nous sommes donc naturellement conduits à regarder si l'antithèse qui est au fond des deux sacer-

doces, des deux organes de la souveraineté magico-religieuse, ne se retrouve pas dans l'histoire des deux premiers rois, des deux souverains-types de l'histoire romaine.

D'autre part les Gandharva sont dits « le peuple de Varu*n*a » (*Çatapatha Brāhmana*, XIV, 4, 3, 7) et nous venons de relever, à propos de la stérilité des femmes ravies par Romulus et de l'impuissance virile de Varu*n*a — stérilité guérie par les Luperques, impuissance guérie par les Gandharva — une indication importante : fonctionnellement, Romulus n'incarnerait-il pas dans l'histoire romaine un type de souveraineté « terrible » comparable à celui que nous avons étudié naguère à propos, justement, de Varu*n*a et de l'Ouranos des cosmogonies grecques ? Mais, de même qu'à côté de Romulus chef des Luperques, l'histoire romaine dresse Numa patron des flamines majeurs, l'Inde juxtapose, dans une étroite association où l'antithèse même assure la collaboration, Varu*n*a et Mitra, ce Varu*n*a dont les Gandharva sont le peuple, Mitra qui est normalement assimilé au *brahman*. De nouvelles perspectives se découvrent ainsi, qui se précisent encore dès qu'on prend garde aux dieux « de prédilection » de Romulus et de Numa : des variétés terribles de Jupiter pour le premier, pour le second *Fides* ; or *Fides* est la personnification de l'exactitude contractuelle comme l'est, à côté du magicien tout puissant, le *Mitra indo-iranien.

Les quatre chapitres qui suivent sont consacrés à inventorier ces nouvelles acquisitions. D'autres se proposeront ensuite d'elles-mêmes.

CHAPITRE III

ROMULUS ET NUMA

I

Singularité des rapports de Romulus et de Numa.

Romulus et Numa sont les deux « pères » de l'Etat romain. Plutarque met l'un en parallèle avec Thésée, l'autre avec Lycurgue. Ces rapprochements sont instructifs, mais ils dissimulent une grave différence : Lycurgue n'a pas remplacé Thésée, ils ont eu chacun leur ville ; Numa au contraire a succédé à Romulus et c'est la même matière qu'ils ont différemment modelée. Source de perplexités multiples pour les annalistes !

Ils avaient beau savoir, en gros, que Romulus avait fondé la ville matériellement tandis que Numa n'était responsable que des institutions, il n'en était pas moins invraisemblable que Rome eût attendu, ne fût-ce que quelques années, ne fût-ce que le temps de la vie de Romulus, tel ou tel organe social ou religieux que l'esprit et l'expérience antiques tenaient pour central, primaire, germinatif, dans l'existence d'une cité. Soit la religion de Vesta, avec le Collège des Vestales : la logique du système voulait que l'instituteur en fût Numa, puisque les Vestales appar-

tiennent au même ensemble que, par exemple, les flamines et qu'elles soutiennent une partie essentielle de la religion la plus réglée, du domaine le plus certain de la *grauitas* ; aussi la tradition faisait-elle en effet honneur de tout cela — prêtresses, culte, sanctuaire — à Numa. Mais d'autre part comment admettre que Rome, jusqu'à Numa, ait dû se passer d'un feu sacré, animant et ralliant toute la communauté, alors surtout qu'il était si simple, si conforme à tous les usages connus, de penser que Romulus avait apporté à sa « colonie » un peu du feu sacré de la « ville mère », d'Albe la Longue ? C'était là vraiment un scandale pour l'esprit et certains auteurs, dont Denys d'Halicarnasse explique bien les raisons (*Antiquités romaines*, II, 75 ; cf. Plutarque, *Romulus*, 22), n'ont pas hésité, au risque de dépareiller l'œuvre de Numa, à faire de Romulus l'instituteur du foyer national. D'autres sont allés plus loin : du *flāmonium* même il a paru impossible à quelques-uns que Numa fût le créateur ; il l'aurait donc simplement « complété », « réorganisé ».

Les annalistes se sont trouvés d'autre part dans une situation délicate parce que l'œuvre de Numa corrigeait celle de Romulus. Mais elle la corrigeait de telle sorte que, sur bien des points, elle l'annulait, elle lui substituait son contraire, bref, implicitement, elle la condamnait. Et pourtant Romulus ne pouvait pas avoir tort : il n'avait sûrement pas tort puisque l'État romain lui devait non seulement sa naissance mais encore certains exemples de conduite qui, pour être contraires à ceux de Numa, n'en étaient pas moins utiles, admis, sacrés. Comment donc prouver que Numa était sage, sans stigmatiser comme fautes, comme crimes, comme folies, les saines violences de Romulus ? L'histoire romaine s'est tirée d'affaire

avec habileté : elle aborde les difficultés de front quand elles sont éclatantes, mais en reportant alors le conflit sur des notions abstraites et irresponsables telles que « paix » et « guerre » (cf. le raccourci, d'ailleurs excellent, de Tite-Live, en conclusion du règne de Numa, I, 21 : *duo deinceps reges, alius alia uia, ille bello, hic pace, ciuitatem auxerunt... tum ualida, tum temperata et belli et pacis artibus erat ciuitas*) ; plus souvent elle les a escamotées et, comme fait la vie elle-même, celle des sociétés comme celle des individus, elle a admis que les pratiques les plus opposées peuvent se concilier harmonieusement à condition qu'on ne remonte pas constamment aux principes.

Voilà pour les anciens. Quant aux modernes, ils ont soumis la légende de Romulus et celle de Numa à l'examen le plus attentif. Les résultats de cette multiple critique sont intéressants : on a dessiné l'histoire littéraire de Romulus ; pour Numa, on a déterminé, avec certitude ou probabilité, à quels ouvrages aujourd'hui perdus Tite-Live, Denys ou Plutarque ont emprunté tel ou tel trait. Mais il ne faut pas exagérer la portée de cette recherche et de ces conclusions : ce n'est que très exceptionnellement, et en général sans assurance, que l'on peut, dépassant l'histoire littéraire, marquer l'origine véritable d'un détail ; dire que Tite-Live tient ceci ou cela de Valerius Antias ne permet pas de savoir si Valerius Antias l'a lui-même inventé ou emprunté avec plus ou moins de déformation, soit à un auteur précis, soit à une tradition gentilice, soit à une forme quelconque de la rumeur. Quand donc on a morcelé l'ensemble et, autant que possible, reconstitué le proche état-civil de chaque élément, il reste une autre étude, un autre « point de vue », qui constituent peut-être l'essentiel : quelles sont

les tendances de l'ensemble ? quelles sont les *lignes de force* du *champ* idéologique où se rangent tous ces détails ? Mais ne cherchons pas d'image trop moderne pour formuler le vieux et vain conflit des arbres et de la forêt. Et puisque les arbres ont souvent trouvé des observateurs, on permettra à un comparatiste de prêter attention à la forêt. Or il n'est pas contestable que les vies, et non seulement les œuvres mais les figures même de Numa et de Romulus, par-dessus des hésitations de détail qu'on peut et qu'on doit relever, ont été conçues dans toute la tradition comme rigoureusement antithétiques, et que cette antithèse recouvre, par beaucoup des points où elle s'exprime, l'antithèse rituelle et conceptuelle analysée au chapitre précédent.

II

Numa, antithèse de Romulus.

Romulus s'est fait roi lui-même ; lui et son frère ont quitté Albe parce qu'ils n'acceptaient pas de n'y pas régner (Plutarque, *Romulus*, 9), parce qu'il y avait en eux l'*auitum malum*, la *regni cupido*, « la soif du pouvoir, mal héréditaire » (Tite-Live, I, 6) ; Romulus truque les augures aux dépens de Remus, puis il le tue ou fait tuer, pour être le seul chef (Plut., *R.*, 9-10). — Numa n'a consenti à devenir roi qu'avec répugnance, regrettant son repos, pour « servir » et sur les instances répétées des Romains unanimes à révérer sa sagesse (Plutarque, *Numa*, 5-6).

Romulus est le *iuuenis*, le *iunior* type ; c'est vraiment à sa naissance même qu'il commence sa carrière aventureuse ; avec ses compagnons *iuuenes*, titularisés en *Celeres* (Plut., *R.*, 26 : ἦσαν

δὲ περὶ αὐτὸν ἀεὶ τῶν νεῶν οἱ καλούμενοι Κέλερες ἀπὸ τῆς περὶ τὰς ὑπουργίας ὀξύτητος), et qu'il a toujours auprès de lui en paix comme en guerre (Tite-Live, I, 15), il gouverne de manière à s'attirer l'hostilité des *patres*, des *senatores* (Plut., *R.*, 26-28) ; il disparaît subitement par miracle ou par assassinat, « en pleine forme », et aussitôt après sa disparition il se manifeste à un de ses amis « plus grand, plus beau qu'on ne l'avait jamais vu » (28-29). — Numa a déjà quarante ans et sa vie a été une longue retraite lorsque le *regnum* lui est offert (Plut., *N.*, 5) sur la désignation des *senatores* (*ibid.*, 3), en conclusion d'un *interregnum* des *patres-senatores* (*ibid.*, 2) ; son premier acte est de dissoudre les *Celeres*, et son second d'organiser le triple *flamonium* (*ibid.*, 7) ou plutôt de le créer (Tite-Live, I, 20) ; il vit extrêmement vieux, plus qu'octogénaire, et meurt lentement de vieillesse, d'une « maladie de langueur » (*ibid.*, 21) ; il sera, légendairement, le roi « blanc » (Virgile, *Enédie*, VI, 809) ; à ses obsèques les *senatores* portent le lit funèbre sur leurs épaules (Tite-Live, I, 22) ; il restera toujours le modèle de la *grauitas* (Claudien, *Contre Rufin*, I, 114 : *sit licet ille Numā grauior*...).

Toute l'activité de Romulus est guerrière ; il donne un conseil posthume aux Romains : « *rem militarem colant* » (Tite-Live, 16). — Numa s'assigne pour tâche de déshabituer les Romains de la guerre (Plut., *N.*, 8) ; la paix n'est rompue à aucun moment de son règne (*ibid.*, 19, 20) ; il offre une bonne entente aux Fidénates qui font des razzias sur ses terres et institue à cette occasion les prêtres *fetiales* pour veiller au respect des formes qui empêchent ou limitent la violence (Denys d'Halicarnasse, II, 72 ; cf. Plut., *N.*, 12).

Romulus tue son frère ; il est au moins soup-

çonné lors de la mort de son collègue Tatius (Plutarque, *R.*, 23) ; dans « l'asile » qui deviendra Rome, il reçoit et couvre sans distinction tous les fugitifs : meurtriers, débiteurs inexacts, esclaves révoltés (*ibid.*, 9) ; il fait enlever les Sabines (*ibid.*, 14) ; sa violence engendre l'hostilité non moins violente des sénateurs qui, peut-être, le mettent en pièces (*ibid.*, 27). — Numa est dépourvu de toute passion, même de celles que les barbares estiment, comme la violence et l'ambition (Plutarque, *N.*, 3) ; il hésite à accepter la royauté parce que, Romulus ayant été soupçonné d'avoir fait tuer son collègue, il ne veut pas risquer à son tour d'être soupçonné d'avoir fait tuer son prédécesseur (*ibid.*, 5) ; sa sagesse est contagieuse : sous son règne, il n'y a ni sédition ni conspiration et les hommes vivent exempts de troubles et de corruption (*ibid.*, 20) ; son grand souci est la justice : s'il veut détacher les Romains de la guerre, c'est parce que la guerre engendre l'injustice (*Parallèle de Lycurgue et de Numa*, 2).

Romulus fraude en matière religieuse (Plutarque, *R.*, 9), il n' « invente » le dieu Consus que pour utiliser sa fête comme traquenard (*ibid.*, 14). — Toute la vie de Numa est fondée sur la religion, sur l'honnêteté religieuse ; il n'institue pas seulement des cultes, mais les formes sensibles du recueillement et de la piété (Plutarque, *N.*, 14) et à peu près tous les collèges sacerdotaux (*ibid.*, 7-10) ; il se charge lui-même d'enseigner les prêtres (*ibid.*, 22).

Les femmes, la famille n'ont presque pas de place dans la vie de Romulus ; il fait enlever les Sabines uniquement pour perpétuer la race romaine ; s'il épouse l'une d'elles (suivant certaines versions seulement, Plutarque, *R.*, 14), il ne fonde pas proprement de *gens* : ou il n'a pas d'enfants, ou

ses enfants sont « sans avenir », ne jouent ni par eux-mêmes ni par leur descendance aucun rôle dans l'histoire de Rome et c'est à Énée, non à Romulus, que les Césars attacheront leurs droits ; il traite certes les Sabines avec honneur quand elles ont procuré l'entente de leurs maris et de leurs pères (*ibid.*, 20), ce qui ne l'empêche pas de les livrer à une flagellation indistincte et fécondante quand elles se révèlent stériles (Ovide, *Fastes*, II, 425-452, etc.), mais en réalité, sa carrière, d'un bout à l'autre, est une carrière de garçon, et il établit un régime de répudiation durement inégal au détriment des matrones (*ibid.*, 22). — Numa, non plus qu'un *flāmen dialis*, ne se conçoit pas sans sa femme, Tatia, avec qui il forme jusqu'à ce qu'elle meure, pendant treize ans, un ménage modèle (Plutarque, *N.*, 3) ; de Tatia, ou d'une seconde femme non moins légitime, il a une fille, qui sera la mère d'un pieux roi de Rome, Ancus, et aussi, suivant certains autres, quatre fils, ancêtres « des plus illustres familles de Rome » (*ibid.*).

Naïvement, Plutarque met dans la bouche de Numa, lorsqu'il explique ses raisons de refuser le *rēgnum*, une remarque très juste (5) : « On attribue à Romulus la gloire d'être né d'un dieu ; on ne cesse de dire qu'il a été sauvé et nourri dans son enfance par une protection particulière de la divinité ; moi, au contraire, je suis d'une race mortelle, j'ai été nourri et élevé par des hommes que vous connaissez... » Cette opposition est en effet importante, elle rejoint une opposition semblable qui a été notée plus haut entre les Luperques et les flāmines, et, dans l'Inde, entre les Gandharva et les brahmanes (p. 40) : Luperques, Gandharva, porteurs de mystères, sont normalement d'un autre monde et ne font que traverser ce monde-ci,

auquel brahmanes et flamines appartiennent de droit ; comme les Luperques, Romulus a été traité par les Romains de façon aussi merveilleuse que le leur permettait une imagination très raisonnable, tandis que Numa participait à l'humanité complète, rassurante, des sacerdoces qu'il avait institués [1]. On a pu remarquer d'ailleurs, sous toutes les rubriques qui viennent d'être passées en revue, que l'opposition Romulus-Numa recouvre jusque dans son principe l'opposition Luperque-flamine : là tumulte, passion, impérialisme d'un *iunior* déchaîné ; ici, sérénité, exactitude, modération d'un *senior* sacerdotal [2]. Cette « intention » générale des deux légendes est évidemment plus importante que la poussière de détails, forcément variable, où elle s'exprime.

L'opposition des deux rois fondateurs se traduit de manière saisissante dans ce qu'on peut appeler leurs divinités de prédilection.

III

Romulus et Jupiter, Numa et Fides.

Romulus, en tout et pour tout, ne fonde que deux cultes : ce ne sont pas des cultes de Mars comme on pourrait l'attendre s'il n'était qu'un chef guerrier fils de ses œuvres, mais des cultes de Jupiter, comme il est naturel de la part d'un souverain né ; seulement ce sont deux spécifications très précises de Jupiter : Jupiter Feretrius et Jupiter Stator. Les deux légendes sont liées aux guerres qui suivent l'enlèvement des Sabines

1. Cf. *JMQ* III, pp. 110 et suiv., où ce point est mieux mis en valeur par l'utilisation de Cicéron, *De natura deorum*, III, 2.
2. Cf. *Tarpeia*, p. 164.

Romulus tue de sa main, en combat singulier, le roi de Cænina Acro et gagne ainsi la bataille ; en remerciement, ou bien en accomplissement d'un vœu, il élève à Jupiter Feretrius un temple, le premier, dit Tite-Live, de tous les temples romains, et lui consacre les armes d'Acro, premières « dépouilles opimes ». Culte royal, culte où Jupiter est bien le même Jupiter que dans la vieille triade hiérarchisée Jupiter-Mars-Quirinus, c'est-à-dire le dieu de la tête de l'État, le dieu du *rēgnum* (cf. Tite-Live, III, 39, qui dit que *rēx* est un nom qu'il est *fas* de donner à Jupiter) : en effet la tradition romaine n'enregistrera que deux autres cas de « dépouilles opimes » et elles seront offertes, selon l'ordre décroissant de la triade, les secondes à Mars (Cossus, vainqueur d'un roi des Véiens, « en 428 av. J.-C. »), les troisièmes à Quirinus (Marcellus, vainqueur d'un chef gaulois, 222 av. J.-C. : Servius, *Commentaire à l'Énéide*, VI, 859)[1]. Mais ce Jupiter n'est le dieu du *rēx* que dans un des aspects du *rēx* lui-même : *rēx* combattant en combat singulier, au nom de tout le peuple, et *rēx* victorieux ; la formule que Tite-Live attribue à Romulus est significative à cet égard : *Iupiter Feretri, hæc tibi uictor Romulus rex regia arma fero...* » (I, 10 ; cf. Plutarque, *Romulus*, 16).

Jupiter Stator a sauvé Rome dans une circonstance grave : par la trahison de Tarpeia, les Sabins tenaient déjà la citadelle et ils étaient en train de vaincre l'armée dans la plaine entre le Palatin et le Capitole : une véritable panique emportait les Romains. Romulus invoque Jupiter : « *Deme terrorem Romanis, fugamque fædam siste !* » Instantanément le courage revient aux Romains qui

1. Cf. *JMQ* I, pp. 189 et suiv.

s'arrêtent, attaquent et repoussent les Sabins « jusqu'au lieu où sont maintenant ce qu'on appelle la Maison du Roi *(rēgia)* et le temple de Vesta ». En remerciement, Romulus dédie au dieu sauveur un temple sur le lieu même du prodige (Plutarque, *Romulus*, 18 ; Tite-Live, I, 12). Il s'agit bien d'un prodige : à l'appel du *rēx*, Jupiter intervient par une prise invisible et instantanée et « renverse » la fortune normale du combat. Nous aurons bientôt le moyen de mieux pénétrer cette conception, fort importante chez tous les demi-civilisés ; mais les données romaines sont assez claires. (Cf. ci-dessous, p. 151).

Ainsi ces deux spécifications s'accordent en ceci, que Jupiter y est le dieu protecteur du *rēgnum*, mais dans des combats, dans des victoires ; et la seconde victoire est due à une prestidigitation souveraine, à un « changement à vue », contre lequel évidemment aucune force humaine ni surhumaine ne peut rien, et qui bouleverse l'ordre attendu, l'ordre juste des événements. Jupiter Feretrius, Jupiter Stator, c'est dans les deux cas Jupiter royal, violent, triomphant ; Jupiter Stator est en outre un grand magicien [1].

Au contraire, tous les auteurs insistent sur la dévotion particulière que Numa a vouée à Fides. Denys d'Halicarnasse écrit (*Antiquités Romaines*, II, 75) : « Il n'y a pas de sentiment plus élevé, plus sacré que la foi (πίστις) ni dans les affaires des États, ni dans les rapports entre individus ; s'étant bien persuadé de cette vérité, Numa, le premier parmi les hommes, fonda un sanctuaire de la *Fides Publica* (ἱερὸν Πίστεως δημοσίας) et institua en son honneur des sacrifices aussi officiels

1. Cf. *JMQ* I, pp. 78 et suiv. (la technique de victoire du magicien Jupiter opposée à celle du guerrier Mars).

que ceux des autres divinités ». Plutarque (*Numa*, 16) dit aussi qu'il fut le premier à bâtir un temple à Fides et qu'il apprit aux Romains leur plus grand serment, le serment par Fides. Tite-Live (I, 21) précise qu'il établit un sacrifice annuel à Fides et qu'en cette occasion les flamines — évidemment les trois flamines majeurs —, véhiculés sur un même char et opérant conjointement (symbolisant donc la cohésion des fonctions sociales que couvraient dans les premiers temps de Rome les noms de Jupiter, de Mars et de Quirinus), accomplissaient les cérémonies avec la main droite entièrement voilée ; ce dernier trait, ajoute Tite-Live d'accord avec une tradition abondamment attestée, signifiait « que la *fides* doit être constamment protégée, et que ce qui lui sert de siège, y compris la main droite, est sacré » *(significantes fidem tutandam, sedemque eius etiam in dextris sacratam esse)*.

IV

Fides et çraddhā.

Ce que les auteurs entendent ici par *fides* est clair : aussi bien dans la vie privée que dans la vie publique, à l'intérieur de la cité comme dans les rapports avec l'étranger, c'est le respect des engagements, de la justice (en quoi la dévotion de Numa à Fides rejoint un des traits généraux par lesquels ce roi a été défini plus haut, p. 60, en opposition à Romulus). Tous les contextes s'accordent : on vient de lire la phrase de Tite-Live sur la main droite, et Plutarque rapproche significativement du culte de Fides celui de Terminus, que Numa n'aurait fondé qu'avec une intention analogue, en qualité de « protecteur de la paix

et témoin de l'injustice » : « Ce fut lui, dit-il, qui borna le territoire de Rome ; Romulus n'avait pas voulu le faire parce que, en mesurant son bien, il aurait montré ce qu'il enlevait aux autres, car les bornes, quand on les respecte, freinent la puissance et, si on les arrache, témoignent de l'injustice » (*Numa*, 16 ; cf. *Questions Romaines*, 15). Dans les « considérants » par lesquels il explique l'établissement du culte de la *Fides Publica*, Denys d'Halicarnasse (II, 75) dit que Numa avait remarqué que, parmi les contrats (τῶν συμβολαίων), ceux qui ont été conclus publiquement et devant témoins sont protégés par l'*honneur* des deux parties (ἡ τῶν συνόντων αἰδώς) et ne sont que rarement violés ; tandis que ceux, bien plus nombreux, qui ont été conclus sans témoins, n'ont d'autre garde que la *bonne foi* des contractants (τὴν τῶν συμβαλόντων πίστιν) ; il avait conclu de là que c'était à la bonne foi qu'il devait apporter le maximum de secours, en la divinisant. Enfin on a vu que l'institution des *fetiales* qui lui est généralement attribuée (quand ce n'est pas à Ancus, son petit-fils et son émule) a eu pour but de sauver autant que possible la paix par l'observation des accords et en tout cas de donner à la déclaration de guerre et à la conclusion des traités un caractère aussi régulier, aussi rituel que possible. Bref, la *fides* de Numa, c'est le fondement de la grande création romaine, du droit.

Mais elle est en même temps bien autre chose. Les modernes ont souvent admiré comment le droit romain apparaît dès le début distinct de la religion, comment il constitue dès le début une œuvre de raison, de réflexion et aussi d'observation, d'expérience, une véritable technique scientifique. Ils ont raison. Mais quelque précoce qu'ait pu être ce « miracle romain » — moins prestigieux,

moins multiforme, et non moins honorable que le miracle grec —, il est impossible de concevoir que, dans des temps très anciens, le futur droit des Romains ait été plus séparable du culte et de la théologie que ne l'est celui de la plupart des sociétés demi-civilisées actuellement observables. Les notions sur lesquelles ont travaillé les juristes anciens et sur lesquelles méditent leurs commentateurs modernes n'ont dû que progressivement se dépouiller d'éléments magico-religieux qui, d'abord, constituaient le plus gros, le plus sûr, le plus clair de leur contenu. Tel est le cas du substantif *fides*. Et sur ce point la linguistique comparative a depuis longtemps réuni les données de l'étude.

Antoine Meillet (*Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XXII, 1922, pp. 213-214 et 215 et suiv.) a montré que le mot *fides* (racine **bheidh-* : grec πείθω, etc.) sert de substantif verbal à *credo*, c'est-à-dire qu'il a dû remplacer un ancien **credē-* (de **kred-dhē-*, légitimement thème en *-ē-*) dont il semble d'abord avoir subi l'influence puisqu'il est lui-même, sans justification directe possible, un thème en *-ē-*. *Fides* et *credo* ont en effet même domaine : non seulement juridique, mais religieux et, entre les deux, moral ; quand le christianisme a donné au substantif « foi » et au verbe « croire » les résonances que l'on sait, il a au moins retrouvé, ranimé de très vieux usages.

En effet, parmi les expressions religieuses communes à l'indo-iranien, à l'italique et au celtique, l'une des plus frappantes est celle qui subsiste dans sanscrit *çrad dadhāmi*, *çraddhā-*, etc. ; avestique *zrazdā-*, etc.; latin *crēdo*; vieil-irlandais *cretim*, vieux-gallois *credaf*. Analytiquement et comparativement, c'est aussi l'une des mieux étudiées :

le concept védique de *çraddhā* a été examiné par Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, 1898, pp. 108 et suiv., et les formes iraniennes expliquées par Antoine Meillet, *Mém. de la Soc. de Linguist.*, XVIII, 1913, pp. 60 et suiv. ; M. Vendryes, *Revue Celtique*, XLIV, 1927, pp. 90 et suiv., a traité de mots celtiques sans doute apparentés ; M. Ernout, *Mélanges Sylvain Lévi*, 1911, pp. 85 et suiv. (éliminant le rapprochement avec « cœur ») et A. Meillet, *Mém. de la Soc. de Ling.*, XXII, 1922 *(art. cit.)* ont fait la théorie des formes latines et de l'ensemble de la famille.

V

Magie et religion.

L'étude de Sylvain Lévi est d'une particulière importance. A l'aide de textes nombreux, il a montré que, dans la conscience des ritualistes indiens, le mot *çraddhā*, qu'on avait d'abord compris un peu vite « foi », dans l'acception chrétienne du mot, ou du moins « confiance », désigne un sentiment quelque peu différent ; ce serait tout au plus la confiance que place le bon ouvrier dans l'excellence de son outil et de sa technique ; plus exactement *çraddhā* serait à situer sur le plan magique plutôt que sur le plan religieux ; il désignerait l'état d'esprit du sacrifiant qui sait sacrifier et qui sait aussi que, offert selon les règles, son sacrifice aura un effet immanquable ; une telle interprétation s'insère bien entendu dans un système plus général, qu'à vrai dire la littérature ritualistique suggère ou énonce en maint endroit, fondé sur le dogme de la toute-puissance du sacrifice ; dans ce système le sacrifice, avec son code et son personnel, finit par être, en marge des

dieux, au-dessus des dieux, le ressort unique de notre monde et de tous les autres.

Ce livre admirable, qu'il serait plus que méritoire d'écrire aujourd'hui en dépit des index et des répertoires multipliés, et qui supposait en 1896-1897 un considérable dépouillement, cette *Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmanas* date d'une époque où la nouvelle sociologie, en quête de notions claires, s'appliquait non seulement à distinguer magie et religion mais à définir, pour chaque phénomène religieux — tel le sacrifice — des séries de niveaux précis. L'élève collabore toujours avec le maître : ce fut sans doute le cas entre M. Marcel Mauss et Sylvain Lévi, puisque les cours dont est sorti le livre étaient destinés à aider le jeune sociologue. Nous ne croyons pas à notre tour trahir une pensée à qui nous devons tant, en constatant non seulement que M. Mauss parle bien plus souvent de faits « magico-religieux » que de faits magiques d'une part et de faits religieux d'autre part, mais qu'un de ses principaux soucis est de mettre en évidence la complexité de chaque phénomène et la tendance de la plupart à déborder toute définition, à se situer simultanément à divers niveaux ; c'est là, certainement, la suite naturelle des Mémoires de 1899 (*Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice, Année Sociologique,* II) et de 1904 (*Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes,* 13e *Annuaire de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses,* pp. 1-55) : dans les sciences humaines on peut définir avec assez de précision des points de vue, des directions pour l'étude de la matière ; mais, sauf dans des cas privilégiés, la matière elle-même échappe aux classifications et se plaît à déconcerter l'observateur par ses métamorphoses ou par ses changements d'équi-

libre. Peut-être cette réflexion doit-elle intervenir dans l'appréciation du bilan établi par Sylvain Lévi.

Non certes que la « doctrine du sacrifice » soit différente dans les brāhma*n*a de celle qu'il dégage : cette primauté, cet automatisme, cette aveugle infaillibilité du Sacrifice s'établissent dans des formules trop claires. Mais il ne faut pas conclure d'une littérature très spéciale, œuvre des techniciens du sacrifice, à l'ensemble de la vie contemporaine. Et dans cette littérature même, il ne faut pas trop vite considérer comme une survivance, comme une marque de « mentalité primitive », la forme plus magique que religieuse que revêtent les rapports entre l'homme et les forces mystiques qu'il met en jeu.

La religion des temps védiques est riche en dieux individualisés, hérités pour une bonne part de la communauté indo-iranienne, quelques-uns de la communauté indo-européenne. Avec des puissances personnelles précises, des cycles mythologiques parfois abondants, ces dieux ne sont pas des « ornements littéraires » ; ils sont, les uns pour les autres, ou pour les hommes, des partenaires intelligents, forts, passionnés, agissants. Cela se concilie mal avec un automatisme absolu des gestes et des formules. Il faut au moins réserver, comme possible, l'hypothèse que la corporation des officiants ait amplifié systématiquement la puissance contraignante du sacrifice ; loin d'être une survivance, un tel système peut au contraire avoir été développé aux dépens de la liberté des anciens dieux indo-iraniens. Et pour revenir à la notion de *çraddhā*, sans doute faut-il admettre que des mouvements de « piété », de « dévotion », de « foi » l'animaient déjà dans la pratique, et cela dans le temps même où les ritualistes la rédui-

saient à n'être qu'une attitude presque purement technique dans un culte presque impersonnel. Un concept religieux se définit rarement par un *point*, plus souvent par un *intervalle*, par une zone où des mouvements variables, des rapports instables s'établissent entre deux pôles. Où finit l'incantation ? Où commence la prière ?

Quelle que soit d'ailleurs la nuance qu'on retient pour la *çraddhā* indienne, à quelque niveau qu'on situe cette « confiance », il est certain que la **credēs* latine préhistorique était susceptible de valeurs analogues. Numa en effet n'est pas seulement le dévot spécialiste de *Fides* en tant que « Bonne Foi » des hommes, garante des contrats humains ; il pratique une *fides* sacrificielle du même type que la *çraddhā*, et qui laisse comme elle à l'observateur une marge d'interprétation entre l'assurance du magicien et la foi du prêtre.

VI

Les sacrifices de Manu et les sacrifices de Numa.

A cet égard il faut noter le remarquable accord entre les traditions indiennes et romaines relatives aux deux législateurs et sacrificateurs fabuleux Numa et Manu : l'un est vraiment le héros de la *fides* comme l'autre est le héros de la *çraddhā*.

Les traditions indiennes sur la *çraddhā* de Manu sont bien connues ; S. Lévi, *op. cit.*, pp. 115-121, les a excellemment commentées et résumées d'une phrase : « Manu a la folie du sacrifice comme les saints du bouddhisme ont la folie du dévouement. » La plus célèbre le montre, esclave de la *çraddhā*, livrant successivement aux sacrificateurs démoniaques, aux « brahmanes Asura » T*rshta* et Varūtri, tout ce qu'il a de précieux ; il suffit qu'ils

l'exigent en lui disant : *Mano yajvā vai çraddhādevo 'si* « Manu, tu es un sacrifiant, ta divinité, c'est la *çraddhā* ». Ses vases dont le seul bruit anéantissait les Asura, puis son taureau dont le mugissement remplaçait le bruit des vases, sa femme même enfin, la Manavī, dont la parole avait recueilli ce don meurtrier, sans une hésitation, Manu les remet, pour être détruits dans le sacrifice, aux prêtres qui les réclament en ces termes. Quand Indra, à son tour, voulant sauver du moins la Manavī, se présente à Manu sous l'apparence d'un brahmane et, avec la même formule, lui déclare qu'il va sacrifier en prenant les deux « brahmanes Asura » pour victimes, Manu les cède sans plus de difficulté et, dans une variante (*Kāṭhaka Brāhmaṇa*, II, 30, 1), les deux brahmanes sont bel et bien immolés : Indra les décapite avec l'eau du sacrifice et, de leur sang, naissent deux plantes qui sèchent sous la pluie. Et le dieu dit le grand mot, qui justifie d'ailleurs la conduite de son interlocuteur : *yatkāma etām ālabdhaḥ sa te kāmaḥ samṛdhyatām* « le désir que tu avais en prenant ta femme pour la sacrifier, que ce désir te soit accompli » (*Maitrāyaṇī Saṃhitā*, IV, 8, 1 ; nombreux textes parallèles).

Quant à Numa, Plutarque (*Numa*, 15 ; et il y a une allusion à ce comportement de Numa dans le petit traité de Plutarque *Sur la Fortune des Romains*) résume une légende, débris sans doute d'une tradition plus abondante sur sa piété, et où le roi romain est vraiment *çraddhādevaḥ* : « On dit qu'il avait si exclusivement suspendu tous ses espoirs au divin que, un jour, comme on était venu lui annoncer que les ennemis approchaient, il sourit et dit : « Moi, je sacrifie ». Αὐτὸν δὲ τὸν Νουμᾶν οὕτω φασὶν εἰς τὸ θεῖον ἀνηρτῆσθαι ταῖς ἐλπίσιν, ὥστε καὶ προσαγγελίας αὐτῷ ποτε γενο-

μένης ὡς ἐπέρχονται πολέμιοι, μειδιάσαι καὶ εἰπεῖν· ἐγὼ δὲ θύω. Le sentiment que note cette forte expression, εἰς τὸ θεῖον ἀνηρτῆσθαι ταῖς ἐλπίσιν (avec le neutre τὸ θεῖον) et la conduite que dicte cette primauté reconnue à l'acte de θύειν, définiraient excellemment « la doctrine du sacrifice dans les *brāhmana* » : Manu n'aurait pas autrement agi.

Et, à son tour, la tradition romaine éclaire peut-être l'usage indien. Si la « foi » de Numa a ainsi un double domaine, l'un presque mystique, l'autre pleinement juridique, c'est que les actes de culte, et principalement le sacrifice, sont à Rome des actes de commerce, l'exécution de contrats d'échange entre l'homme et la divinité. Leur automatisme — qui inspire à Numa sa belle confiance — est moins magique que juridique ; ils sont contraignants comme un pacte, du moins comme ce type de pacte implicite que M. Mauss a étudié dans son *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* (*Année Sociologique, Nouv. série*, I, 1925, pp. 128-134, 140-152), et qu'exprime d'ailleurs bien la formule traditionnelle *do ut des*. Or cette notion de « commerce » divin n'est pas moins essentielle dans la théorie indienne du sacrifice (M. Mauss a mis en valeur la formule *dadāmi te, dehi me* « je te donne, donne-moi ! ») ; on rencontre fréquemment des scènes où un dieu apprécie le plus ou moins de valeur d'une offrande proposée, ou compare les valeurs de deux victimes possibles, etc. : dans la célèbre histoire de Çuna*h*-çepa, Varu*n*a accepte que ce jeune homme soit substitué comme victime au fils du roi « parce qu'un brahmane est plus qu'un ks*h*atriya ». La légende même, résumée plus haut, où Manu est sur le point de tuer sa femme se termine par une chicane, avec cette particularité que c'est Manu qui veut maintenir le prix initial et le dieu qui

impose le rabais : Manu, privé de sa victime par l'intervention miséricordieuse du dieu, n'entend pas être lésé (« Achève mon sacrifice, dit-il à Indra, que mon sacrifice ne soit pas dispersé ! ») ; et le dieu, en quelque sorte, l'indemnise généreusement : « Le désir que tu avais en prenant ta femme pour victime, que ce désir te soit accompli ; *mais laisse-là cette femme !* » (Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 119).

Comment ne pas évoquer ici la célèbre scène où le pieux, l'exact Numa marchande contre Jupiter pour obtenir de faire l'expiation de la foudre sans sacrifice humain ? mais ici les rôles sont plus simplement distribués : c'est le dieu (un dieu souverain, il est vrai, et non un dieu militaire comme Indra) qui est exigeant, et c'est le roi qui « fait bazarlik », comme on dirait en Orient, c'est-à-dire qui discute, ruse sans tromper tout en trompant : Jupiter demande « des têtes » — « D'oignons ! » promet vite Numa. — « Non, d'hommes », insiste le dieu. — « J'y joindrai des cheveux », transige le roi. — « Non, des êtres vivants », précise Jupiter. — « J'y joindrai donc de petits poissons ! » conclut Numa. Désarmé, le terrible Souverain céleste accepte et dorénavant l'expiation de sa foudre s'obtiendra à peu de frais (Plutarque, *Numa,* 15 ; Ovide, *Fastes,* V, 339 et suiv.).

La « foi » religieuse de Numa et la *çraddhā* de Manu ont ainsi même ressort, même assurance, et sont susceptibles des mêmes transactions : l'une et l'autre se combine avec l'intérêt du sacrifiant, ou plutôt concilie honnêtement l'intérêt du sacrifiant et celui du dieu ; l'important pour l'homme, l'irremplaçable, c'est de vouloir vraiment sacrifier et de sacrifier exactement ce qui aura été arrêté d'un commun accord ; mais pour la quantité et

la qualité de la matière sacrificielle, c'est affaire de négociations entre les deux parties.

***

Il est temps de faire intervenir d'autres éléments. Nous voulions seulement montrer que, comme Romulus et Numa, leurs deux dieux particuliers, le *Iupiter Stator* ou *Feretrius* et la *Fides* juridique ou religieuse s'opposent. Ils s'opposent eux aussi comme le Terrible et le Réglé, le Violent et l'Exact, le Magicien et le Juriste, le Luperque et le flamine. Ajoutons : comme *Varuna* et *Mitra*, auxquels correspondent plus exactement encore — avec une forme masculine de *Fides* — le couple romain *Iupiter* et *Dius Fidius*.

CHAPITRE IV

JUPITER ET FIDES

I

Formule dialectique de la hiérarchie sociale des Indiens.

La hiérarchie sociale des Indiens, de même que le système de notions qui la soutient, n'est linéaire qu'en apparence. En réalité il s'agit d'une série de type assez hégélien, où une thèse suscite son antithèse, puis s'unit à elle dans une synthèse qui, devenant thèse à son tour, donne une nouvelle matière au même processus. Par exemple, *brāhmana*, *kshatriya* et *vaiçya*, prêtre, guerrier et éleveur-agriculteur, ne sont pas à numéroter « un, deux, trois ». Le *brāhmana* se définit d'abord par opposition au *kshatriya* ; puis tous deux se concilient et collaborent dans une notion nouvelle de « puissance » (*ubhe vīrye* « les deux forces », disent quelques textes avec une éloquente forme de duel), qui se définit aussitôt en s'opposant le *vaiçya* (p. ex. *Manu*, IX, 327) ; à son tour, cette opposition se résout par synthèse dans le *dvija*, « le deux fois né », face auquel surgit le *çūdra*.

Peut-être y aura-t-il moyen de suivre plus loin dans le même sens cette exploration et cette classi-

fication du monde. Si nous la mentionnons ici, c'est pour l'observer à son origine, ou plutôt à son origine apparente. Car le « premier échelon » lui aussi est déjà une synthèse ; peut-être serait-il plus exact, au moins pour les temps les plus anciens (avant la fortune qui fit appeler *brāhmana* les membres de toute une caste), de parler du couple *rāj-brahman* ; mais, même dans l'état historique que nous pouvons observer, en plein impérialisme brahmanique, les éléments et la formule de la synthèse restent perceptibles si nous considérons non les brahmanes eux-mêmes, mais les dieux qui les doublent, les dieux qui gouvernent de haut la grande affaire des brahmanes, le sacrifice, — et qui se trouvent être en même temps les dieux souverains, la projection cosmique de la Souveraineté terrestre : Mitra et Varu*n*a.

Le couple est extrêmement ancien : il apparaît déjà, et dans cet ordre, en tête de la liste des dieux aryens appelés à garantir un traité hittite-mitanien (hourrite) du XIVe siècle avant notre ère (*mi-id-ra-aš-šil u-ru-wa-na-aš-ši-el* : Forrer, *Zeitsch. d. deutsch. morg. Gesell.*, 76, N. F., I, 1922, pp. 250 et suiv.) [1]. Une formule avestique assez fréquente où l'on s'accorde à reconnaître un héritage du passé indo-iranien, est *Miθra-Ahura* (v. en dernier lieu, Benveniste-Renou, *Vrtra* et *Vrθragna*, 1934, p. 46 et J. Duchesne-Guillemin, *Ahura-Miθra*, dans les *Mélanges F. Cumont*, 1936, II, pp. 683 et suiv.) : elle associe Miθra à un Ahura qui n'est pas encore l'Ahura Mazdāh de l'histoire,

1. Sur cette liste et sur la valeur fonctionnelle de chacun des dieux qui y figurent, v. *JMQ* III, pp. 19-55, et notre article à paraître dans le second fascicule des *Studia Linguistica* de Lund (1948) : *Mitra, Varuna, Indra et les Nāsatya comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales.*

mais qui rejoint l'*Asura* type des hymnes védiques, Varu*n*a. Dans le Rg-*Veda* comme dans l'*Atharva-Veda*, Mitra est inséparable de Varu*n*a et tous les hymnes du Rg *Veda* qui sont dédiés à Mitra, sauf un, le sont en même temps à Varu*n*a ; le langage manifeste avec éclat cette solidarité puisque, sous des formes diverses, il accouple les deux divinités dans des expressions au duel : *Mitrā*, c'est « Mitra et Varu*n*a », ainsi que, moins elliptiquement, le duel redoublé *Mitrā-Varu*n*ā* (fléchi doublement ou simplement : *Mitrābhyām Varu*n*ābhyām* ou *Mitrā-Varu*n*ābhyām*) ou le duel simple, avec deux accents ou un seul, *Mitrá-Váru*n*ā*, *Mitravárun*ā (Cf. Gauthiot, *Du nombre duel*, Festschrift V. Thomsen, 1912, pp. 128 et suiv.).

Et, pour ce couple initial, il n'en est pas autrement que pour les couples ultérieurs *brāhmana-kshatriya*, *ubhe vīrye-vaiçya*, *dvija-çūdra* : considérés par rapport au reste du monde, aux autres dieux (Indra, par exemple), Mitra et Varu*n*a forment une unité, semblent recouvrir le même domaine — la Souveraineté — et faire à quelque degré double emploi. Mais cette collaboration n'est possible que par une opposition congénitale : Varu*n*a se définit comme le contraire de Mitra. Et les auteurs des *Brāhmana* avaient pleine conscience de ce fait fondamental : il n'y a qu'à les suivre ; il n'y a qu'à suivre aussi Bergaigne qui, sur ce point comme sur tant d'autres, a dressé le bilan le plus utile. Si l'on ne peut maintenir sans retouche ses définitions, c'est uniquement parce que la sociologie a progressé et que certaines notions qui lui semblaient simples se sont révélées à l'épreuve assez complexes ; par exemple celle d' « ami ».

II

Mitra : contrat et amitié.

En interprétant (comme une partie de la tradition indienne) Mitra par « ami », et en rattachant Varuṇa à la racine *var-* « couvrir, envelopper, lier » (et aussi à *Vṛtra*, au « mauvais » *Vṛtra*), Bergaigne a été conduit à formuler l'opposition de ces deux dieux comme celle de l' « ami » et du « terrible », l'un et l'autre étant, suivant son heureuse expression, des « souverains ».

Varuṇa est assurément « le terrible » ; et il l'est grâce à sa magie, à sa *māyā* d'*asura*, par laquelle, omniprésent, il a prise et action immédiate partout et sur tout, grâce à laquelle il crée et modifie les formes et fait les « lois de la nature » aussi bien que leurs « exceptions » ; dans l'analyse où nous l'avons confronté au non moins terrible, au tyrannique et désordonné Ouranos, nous avons eu mainte occasion d'illustrer ce caractère du dieu : en particulier, rituellement et mythiquement, il a une fâcheuse affinité avec le sacrifice humain.

Quant à Mitra, le mot « ami » est évidemment insuffisant. Encore l'est-il moins aujourd'hui qu'il ne semblait en 1907, lorsque Antoine Meillet, dans un article classique, proposait de définir « le dieu indo-iranien Mitra » comme le Contrat personnifié (*Journal Asiatique*, 10e série, t. X, pp. 143-159). Ces quelques pages font date dans l'histoire de nos études, car c'était la première fois que l'on voyait avec cette assurance collaborer la linguistique et la sociologie. Mais, depuis 1907, la théorie du contrat, à son tour, a progressé. Si bien que les deux notions de contrat juridique et d'amitié sentimentale qui semblaient à Meillet peu conci-

liables n'apparaissent plus que comme deux appauvrissements, deux précisions divergentes, assez jeunes l'une et l'autre, détachées d'un « complexe » ancien, lequel subsiste d'ailleurs en des traces vivaces non seulement dans l'Inde et dans l'Iran, mais jusque dans nos civilisations, ainsi que l'attestent des proverbes tels que : « Les cadeaux entretiennent l'amitié ».

L'interprétation de Meillet a été contestée par des mythologues fidèles au naturalisme de Max Müller, et aussi par des philologues mal informés des limites de leur juridiction. Elle s'impose pourtant, quant à l'Iran, pour peu qu'on lise sans prévention le *Yašt* de Miθra. Quant à l'Inde, que *mitra* soit en apparence dans le Rg *Veda* tout autre chose que le contrat, que le sens d' « ami » y domine, on ne perdra pas son temps à contester cette évidence. Mais la différence est illusoire : elle n'existe qu'autant qu'on se fait de l'amitié une conception moderne et romantique et aussi, du contrat, une conception latine et, en quelque sorte, notariale. Qu'on se reporte aux travaux suscités, en France et ailleurs, par la découverte du phénomène très général qu'on appelle, d'un nom pris aux Peaux-Rouges de la Colombie britannique, le *potlatch* ; qu'on relise, de M. Davy notamment, *la Foi jurée, étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel* (Paris, 1922), et le mémoire de M. Mauss, *Essai sur le don, forme primitive de l'échange* (*Année Sociologique*, nouv. série, I, 1925, pp. 30-186). On verra alors se rapprocher les deux pôles sémantiques entre lesquels l'Inde et l'Iran paraissent avoir écartelé le préhistorique **mitra-* : ce mot, formé avec un suffixe d'instrument (à l'inanimé) ou d'agent (à l'animé) sur la racine **mei-* « échanger », ce mot auquel sont apparentés, sur tout le domaine indo-euro-

péen, d'autres mots à nuances aussi diverses que sanscrit *mayate* « il échange », latin *mūnus* « cadeau, service rendu, obligation, devoir », et *commūnis*, vieux slave *mêna* « changement, échange, contrat » et *mirŭ* « paix, kosmos », etc., ce mot **mitra-* a dû désigner d'abord le moyen ou l'agent d'opérations du type *potlatch*, c'est-à-dire d' « échanges obligatoires de dons » ; en évoluant avec les mœurs, et sans doute au contact de très vieilles civilisations à codes, le sens du mot s'est naturellement précisé en « contrat » : c'est ce qu'on observe dans l'Iran. Mais, d'autre part, l'état de paix, d'ordre, de collaboration, avec droits et devoirs alternants, que crée inévitablement le potlatch entre ceux qui y participent, est bien un commencement d' « amitié », surtout chez les demi-civilisés, où la simple absence de relations équivaut déjà à l'hostilité : l'Inde n'a fait que développer ce germe dans un sens sentimental, sans en perdre toutefois de vue les anciennes origines économiques et sociales.

En épigraphe à son mémoire sur le don, M. Mauss a cité plusieurs stances des *Hâvamâl*, poème eddique, qui en forme de dictons, décrit quelques ressorts importants des anciennes sociétés scandinaves. Nous les reproduisons ici, dans la traduction que Maurice Cahen a faite pour M. Mauss. On sentira combien les notions d' « échanges réguliers » et « d'amitié » y sont voisines et solidaires :

39. Je n'ai jamais trouvé d'homme si généreux et si large à nourrir ses hôtes que « recevoir ne fût pas reçu », ni d'homme si... *(l'adjectif manque)* de son bien que recevoir en retour lui fût désagréable...

41. Avec des armes et des vêtements les amis doivent se faire plaisir ; chacun le sait de par lui-même, ceux qui se rendent mutuellement les cadeaux

sont le plus longtemps amis (*vidhrgefendr erusk lengst vinir)*, si les choses réussissent à prendre bonne tournure.

42. On doit être un ami pour son ami et rendre cadeau pour cadeau *(vin sînum skal madhr vinr vesa, ok gjalda gjöf vidh gjöf)* ; on doit avoir rire pour rire et dol pour mensonge.

44. Tu le sais, si tu as un ami en qui tu as confiance et si tu veux obtenir un bon résultat, il faut mêler ton âme à la sienne et échanger des cadeaux et lui rendre souvent visite... *(veiztu, ef thû vin âtt thanns thû vel truir, ok vildu of hânum gôtt geta, gedhi skaltu vidh thann blanda ok gjöfum skipta, fara at finna opt)*.

46. Les cadeaux rendus doivent être semblables aux cadeaux reçus...

Il faudrait suivre de près, sur le domaine germanique, les notions qu'expriment ici les verbes *trûa* «avoir confiance, croire » et *gjalda* « payer de retour ; expier ». Contentons-nous de noter que le nom scandinave de « l'ami », *vinr* (suédois *vän* ; cf. v.-haut-all. *wini*) n'est pas seulement apparenté à celui de la « grande famille » irlandaise *fine* qui se définit par des degrés précis et divers de responsabilité solidaire (d'où le vieil-irlandais *an-fine* « l'ennemi », formé comme le vieil-islandais *ô-vinr,* de même sens), mais encore sans doute au premier élément du latin *uin-dex* (formé comme *iūdex* sur *ius*) qui exprime une notion juridique au premier chef : le *uindex* est en effet « la caution fournie par le défendeur, qui se substitue à lui devant le tribunal et se déclare prête à subir les conséquences du procès » (Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique latin,* s. v.). Ainsi, à en juger par son nom, « l'ami » suédois — et nous savons à quels sommets de poésie, à quels abîmes de délicatesse peut atteindre l'amitié sur ces terres privilégiées —, le *vän* s'est

dégagé au cours des siècles à partir d'un complexe économique où l'intérêt, « le placement », avait une part dont les *Hâvamâl* témoignent encore pour le haut moyen-âge scandinave, et aussi sans doute d'un complexe juridique où la « vendetta » devait jouer un grand rôle puisque les mots irlandais et latin apparentés la mettent au premier plan. De même encore l'irlandais *cairde*, proprement « amitié » (cf. latin *carus*, etc.), désigne tout traité conclu entre deux clans, depuis le simple armistice jusqu'aux plus larges ententes (v. la longue étude de Thurneysen dans son commentaire aux *Faux Jugements de Caratnia*, § 17, *Zeitsch. f. celtische Philologie*, XV, 1925, pp. 326 et suiv.). *Mutatis mutandis*, les rapports de sanscrit *mitra*h « ami » (et aussi dans la langue post-védique, au neutre, *mitram* « ami, allié ») et d'avestique *miθra-* « contrat » doivent être de même sorte.

Nous préciserons bientôt quelques-unes des fonctions juridiques du **Mitra* indo-iranien. Il suffit ici de les avoir marquées. Mais il faut marquer aussitôt qu'elles ne sont qu'un cas particulier de son activité générale et que celle-ci, comme le savaient encore les plus vieux ritualistes de l'Inde, se définit en tous points par référence, par opposition à Varu*n*a.

III

Mitra, antithèse de Varuna[1].

Enregistrant (*Doctrine du Sacrifice*..., p. 153) un texte du *Çatapatha Brāhmana* (IV, 1, 4, 1)

1. Nous sommes heureux de nous être rencontrés ici, sur l'essentiel et sur beaucoup de points, avec M. A. K. Coomaraswamy, dans son beau livre *Spiritual*

où Mitra et Varu*n*a sont opposés comme l'intelligence à la volonté, puis comme la décision à l'acte, et un autre passage du même *Brāhmana*, (II, 4, 4, 18) où l'opposition est assimilée à celle de la lune décroissante et de la lune croissante, Sylvain Lévi remarque : « L'écart de ces interprétations en démontre la fantaisie ». Oui, si l'on s'en tient à la lettre ; non, si l'on considère l'esprit. Laissons de côté la lune (cf. ci-dessous, p. 110) : les deux autres formules en rejoignent beaucoup d'autres [1] et ce faisceau de « couples de notions » définit excellemment deux manières de diriger et de considérer le monde. Quand il est dit, par exemple, que Mitra est le jour et Varu*n*a la nuit ; que Mitra est la gauche et Varu*n*a la droite, ou bien que Mitra est la droite et Varu*n*a la gauche (suivant que la droite est considérée comme le côté *fort* ou comme le côté *juste*) ; que Mitra prend (pour le récompenser) « ce qui est bien sacrifié » et Varu*n*a (pour le châtier) « ce qui est mal sacrifié » ; que ce monde-ci est Mitra et l'autre monde Varu*n*a ; qu'appartient à Mitra, par exemple, ce qui se casse de soi-même et à Varu*n*a ce qui est coupé à la hache ; à Mitra le beurre brut, et à Varu*n*a le beurre baratté ; à Mitra ce qui est cuit à la vapeur et à Varu*n*a ce qui est rôti au feu ; à Mitra le lait, à Varu*n*a le soma, boisson enivrante ; que Mitra est l'essence des brahmanes et Varu*n*a l'essence des rājanya ou ks*h*atriya, — toutes ces expressions doubles définissent des points homologues sur deux plans que nous avons appris à connaître par Numa et

Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government (Amer. Or. Soc., New Haven, 1942).

1. Qu'il faut se garder — comme on l'a fait récemment — de dissocier, d'utiliser séparément, en dehors du système qui leur donne leur sens.

par Romulus : Mitra est le souverain sous son aspect raisonnant, clair, réglé, calme, bienveillant, sacerdotal ; Varu*n*a est le souverain sous son aspect assaillant, sombre, inspiré, violent, terrible, guerrier. En particulier telle expression, souvent commentée, comme celle qui assimile « ce monde-ci » à Mitra et « l'autre monde » à Varu*n*a se comprend bien dans cet ensemble : nous avons déjà noté (ci-dessus, p. 62) que Numa et Romulus, et aussi flamine et Luperque, ainsi que les systèmes religieux qu'ils instituent ou animent (l'un perpétuel et public, l'autre éphémère et mystérieux), et encore brahmane et Gandharva, s'opposent également, à des titres divers, comme « le terrestre pur » au « surnaturel », comme ce monde-ci à un autre monde : « Romulus était de la race des dieux et moi je ne suis qu'un homme », dit Numa pour justifier son hésitation devant le *rēgnum* ; et les Gandharva ont pour séjour normal un monde mystérieux, par-delà ces ténèbres où un hymne du Rg-*Veda* dit qu'Indra rejette « le Gandharva » pour le plus grand profit du brahmane : n'oublions pas que Varu*n*a est dit ailleurs avoir les Gandharva pour peuple, et que les Gandharva interviennent à un moment pathétique de sa légende (v. ci-dessus, p. 53) en restaurant par une herbe magique sa virilité déchue, comme les premiers Luperques ont fait cesser à coups de fouet la stérilité des femmes enlevées par Romulus.

Mitra brahman, Varu*n*a roi des Gandharva : nous ne pouvions souhaiter formule plus suggestive.

IV

Jupiter et Dius Fidius.

Il y a des raisons de penser que « l'ordre des dieux » et « l'ordre des flamines » où se trouve enregistrée, à Rome, la vieille tripartition indo-européenne des fonctions sociales, n'est pas plus linéaire que la hiérarchie brahmanique : dans la triade des dieux, Jupiter et Mars sont homogènes, et non Quirinus ; tandis que Jupiter et Mars sont fortement caractérisés et autonomes, seul Quirinus pose des problèmes : assimilé tantôt à Mars (dont pourtant il se distingue essentiellement) tantôt à Romulus (ce qui l'amène dans la zone de Jupiter), il fait figure de « héros » plutôt que de « dieu » ; tandis que *Iūpiter* (**dyēu-*) et *Mars (Mauort-* : sansc. *Marut-a*h, nom de la troupe du dieu-guerrier Indra) ont une étymologie indo-européenne sûre ou probable, *Quirinus* ne s'explique qu'à partir de l'italique (cf. *cūria, quirites*) ; et il en est de même du *Vofionus* qui tient la place du romain Quirinus dans la triade correspondante des Ombriens, après un Iupater et un Mars bien conservés [1]. Quand une triade à prédominance féminine remplacera la vieille triade masculine, le souverain Jupiter et la déesse des *iuniores* Juno se trouveront nettement en « couple » (et non pas seulement à l'imitation de Zeus et de Héra), face au troisième terme, *Minerua,* déesse des travailleurs. Enfin, si l'on considère les trois flamines majeurs, le Quirinalis, comme

1. Sur *Vofionus,* synonyme exact de *Quirinus,* v. Benveniste, *Rev. de l'Hist. des Rel.,* t. CXXIX, 1945, pp. 8 et suiv.

son dieu, fait piètre figure à côté du Dialis et du Martialis, que rapproche au contraire, à en juger par quelques indications forcément lacunaires, un exigeant « statut » d'interdits semblables. Bref, avec des incertitudes et des atténuations qu'on pouvait attendre puisque ce double *ordo* n'a presque plus d'intérêt pour la République tardive, il semble qu'il y ait la trace d'un temps où la formule de composition des triades de dieux et de prêtres était non pas simple énumération mais déduction par couples successivement construits.

En tout cas, au sommet de la hiérarchie, un « couple » est bien attesté : non seulement par le fait que le *flāmen dialis* se présente, par son activité et par sa légende d'institution, comme le double du *rēx* ; mais par la complexité même de la province théologique à laquelle fait référence le mot *dialis*. A l'époque historique, on admet que *flāmen dialis* et *flāmen Iouis* sont des expressions équivalentes. Mais Festus, dans le texte même où il décrit l'*ordo sacerdotum*, glose *flāmen dialis* par *uniuersi mundi sacerdos, qui appellatur dium*. Et ce substantif rappelle opportunément que, près de Jupiter, survit une divinité sûrement très ancienne et qui, à l'époque historique, ne semble plus être qu'un « aspect » de Jupiter : *Dius Fidius*. Et Dius Fidius porte en outre la *fides* dans son nom.

Peu importe d'ailleurs ici que, fondamentalement, Dius Fidius soit un « aspect » de Jupiter ou qu'il s'agisse d'une divinité d'abord autonome absorbée ensuite par Jupiter : ce ne sont là que des contingences historiques, ou peut-être une pure question de vocabulaire. Ce qui compte, c'est l'articulation des concepts divins. Or, proche de Jupiter ou simple aspect de Jupiter, Dius

Fidius s'oppose en tout cas à certains autres « aspects » du même dieu.

V

Dius Fidius, antithèse de Jupiter Summanus.

L'éclair en général, et quand il n'y a pas à nuancer, est de Jupiter ; mais quand il est important de nuancer, l'éclair de jour est dit *fulgur dium* et passe pour venir de *Dius Fidius* (alias *Semo Sancus*) ou de Jupiter (le nom étant alors pris avec la valeur étymologique stricte qu'exprime la racine **deiw-*), et l'éclair de nuit est dit *fulgur submanum* (ou *summanum*) et passe pour venir d'un dieu qui est appelé soit seulement *Summanus*, soit *Iūpiter Summanus* et pour lequel la question des rapports avec Jupiter (« aspect » ou « absorption ») se pose dans les mêmes termes et n'a pas plus d'importance que pour Dius Fidius.

L'article que M. Weinstock a consacré à *Summanus* dans l'*Encyclopédie* de Pauly-Wissowa (1932) classe fort bien tous les documents ; mais l'élaboration en est faussée, croyons-nous, par une déduction excessive et aussi par un « a priori » erroné. La déduction excessive concerne l'origine « étrusque » du dieu dont l'auteur, contre Thulin, croit trouver la preuve dans Pline, *Histoire Naturelle*, II, 138 *(Tuscorum litteræ nouem deos emittere fulmina existimant, eaque esse undecim generum ; Iouem enim trina iaculari. Romani duo tantum ex iis seruauere, diurna attribuentes Ioui, nocturna Summano)* ; de ce texte il ne résulte pas que, dans la pensée de l'auteur, Summanus ait été « pris » par les Romains aux Étruques ; la comparaison entre les deux systèmes est typologique et le mot

seruauere ne signifie pas plus l'emprunt dans le cas de Summanus que dans le cas de Jupiter, à qui il est opposé : Pline enregistre seulement que le système romain ne coïncide pas avec le système étrusque qu'il considère sans doute comme le plus poussé, le plus scientifique, le plus conforme à la réalité et aussi le plus ancien et que, là où les Étrusques ont su distinguer jusqu'à onze sortes d'éclairs, les Romains ne « conservent », c'est-à-dire simplement ne connaissent qu'une pauvre distinction entre « éclairs de jour » et « éclairs de nuit ». Quant à l' « a priori » erroné de M. Weinstock, il concerne l'impossibilité logique qu'il éprouve à admettre l'explication traditionnelle par *sub* et *mane* et par conséquent la latinité de Summanus : le passage de « morgens » ou « gegen, um, kurz vor Morgen » à « nachts » ne lui paraît pas concevable ; « il serait étrange, dit-il, qu'on dût chercher le mot *mane* « matin » dans le nom d'un dieu nocturne » ; il faut toujours se défier de ce qui nous paraît, à nous modernes, logiquement impossible ou étrange : il se trouve qu'une autre langue indo-européenne, l'arménien, désigne la nuit, toute la nuit, et cette fois sans contestation possible, par la périphrase « jusqu'à l'aube » (*c'ayg*, c'est-à-dire *c'*- « jusqu'à », *ayg* « aube »)[1] parallèlement à une désignation de la journée, de toute la journée, et, dans des parlers modernes, de « midi » même, par la périphrase « jusqu'au soir » (*c'erek*, c'est-à-dire *c'-erek*). « Summanus », pour désigner le fulgurant nocturne, n'est pas plus étonnant et il n'y a aucune raison de suspecter sa latinité.

1. Peut-on éclairer ainsi l'énigmatique *adaig* (**ad-aig* ?) « nuit » de l'irlandais ? Mais d'où vient le phonème final ?

VI

Le jour et la nuit.

Jupiter en tant que Dius Fidius et Jupiter en tant que Summanus ou bien, plus anciennement, un dieu céleste Dius Fidius autonome et un dieu céleste Summanus autonome se distinguent donc comme propriétaire du jour et propriétaire de la nuit. On a vu — et J. Muir (*Original Sanskrit Texts*, V, 1870, pp. 58 et suiv.) l'avait déjà souligné avant Bergaigne — que telle est aussi la forme naturaliste de l'opposition de Mitra et de Varu*n*a : *Maitram vai ahar iti çrute*h... *çrūyāte ca vāru*n*ī rātrir iti* « le jour est de Mitra, telle est la tradition... et aussi la nuit est de Varu*n*a », dit Sāya*n*a commentant R*g* *Veda*, I, 89, 3, et empruntant les expressions du *Taittirīya Brāh-mana* (I, 7, 10, 1) ; la *Taittirīya Sam*h*itā*, VI, 4, 8, énonce le même fait cosmogoniquement : « Ce monde n'avait ni jour ni nuit, il était (à cet égard) non-distingué ; les dieux dirent au couple Mitra-Varu*n*a (noter *mitrāvaru*n*au*, au duel) : Faites une séparation !... Mitra produisit le jour, Varu*n*a la nuit » *(Mitro'har ajanayad Varuno rātrim).* A ces énoncés formels des ritualistes, Bergaigne (*Religion védique*, III, p. 117) a suspendu des réflexions qui méritent, pour leur lucidité, d'être méditées et qui, d'ailleurs, doivent être étendues à tous les traits par lesquels s'opposent les deux dieux [1] : « Je me propose de montrer que la distinction dont il s'agit était déjà présente à l'esprit

1. Ces pages admirables doivent être lues tout entières. Nous avons essayé d'en faire fructifier d'autres indications dans *JMQ* III, pp. 107 et suiv.

des poètes védiques, sans avoir d'ailleurs pour eux rien d'absolu. Mitra et Varu*n*a, réunis en couple, sont l'un et l'autre des dieux du jour et de la nuit et Varu*n*a, même quand il est seul, conserve un côté lumineux : mais, il a aussi un côté sombre et, si on le compare à Mitra, c'est incontestablement ce côté sombre qui s'accuse par opposition à la nature avant tout lumineuse de son compagnon. » Et Bergaigne justifie cette large vue par des textes bien classés, qu'appuie (p. 122, note) un hymne du Veda magique, de l'*Atharva-Veda*, IX, 3, 18, adressé à la çālā, à la hutte construite pour le sacrifice : « Fermée par Varu*n*a, dit ce texte, sois ouverte par Mitra ![1] »

Les rapports de Jupiter et de Dius Fidius sont les mêmes. Pris ensemble, ils ont même fonction : le serment est la chose de Dius Fidius, mais aussi de Jupiter. De même toutes les foudres sont de Jupiter. Et l'on ne se donnera pas le ridicule de soutenir que les Romains sentent essentiellement dans Jupiter le ciel nocturne. Mais, quand ils se souviennent de l'autonomie de Dius Fidius, la perspective change : du complexe Jupiter surgit une puissance « nocturne », un Summanus, qui permet à Dius de se définir conformément à son étymologie par « diurne ».

Mitra, dieu du jour, reçoit au poteau sacrificiel des victimes blanches, tandis que Varu*n*a, dieu de la nuit, reçoit des victimes noires (*Taittirīya Samhitā*, II, 1, 7 et suiv., cf. V, 6, 21 ; *Maitrāyanī Samhitā*, V, 2, 5) : symbolisme bien natu-

1. Cf. encore *Atharva-Veda*, XIII, 3 (adressé au Soleil), st. 13 : « Cet Agni devient Varu*n*a le soir ; le matin, se levant, il devient Mitra... ». — Contre une interprétation inverse (Mitra originairement nocturne), dans l'Inde et dans l'Iran, cf. notre discussion dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, CXXIII (1941), pp. 212 et suiv.

rel. Or ce symbolisme se retrouve à Rome où l'on sait par une inscription (*Corpus inscr. lat.*, VI, 1, 574) que les Arvales sacrifièrent *Summano patri uerbeces atros* ; M. Weinstock *(art. cit.)* voit là une preuve que Summanus n'a rien à faire avec Jupiter : « Jamais Jupiter, dit-il, ne reçoit de victime noire, alors que ces victimes apparaissent régulièrement dans le culte des dieux chthoniens » ; il ne nous paraît pas qu'on puisse ainsi argumenter : dans le seul cas où Jupiter soit précisé comme « nocturne », *summanus*, par opposition au « diurne » Dius Fidius, il est naturel que ses victimes, comme celles de Varu*n*a en tant que « nocturne », soient noires ; peu importe que, dans aucune autre fonction, il ne reçoive de victimes de cette couleur ; ou plutôt, de cette circonstance, on ne peut conclure qu'au rapport étroit entre la couleur noire et la spécification nocturne du dieu.

Notons en passant que cette opposition de Varu*n*a et de Mitra, du dieu souverain violent et du dieu souverain exact (ou juste) comme « ciel nocturne » et « ciel diurne » semble se retrouver dans les deux figures grecques d'Ouranos et de Zeus. Zeus est sûrement le ciel lumineux. Quant à Ouranos, n'oublions pas comment Hésiode introduit la scène de sa castration (*Théogonie*, vv. 173 et suiv., trad. de M. Paul Mazon) : « ...Ainsi parla Kronos et l'énorme Terre en son cœur sentait grande joie. Elle le cacha, le plaça en embuscade, puis lui mit dans les mains la grande serpe aux dents aiguës et lui enseigna tout le piège. Et le grand Ciel vint, amenant la nuit... » :

ἦλθε δὲ νυκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός.

Comme si ce dieu terrible ne prenait consistance, n'agissait, ne devenait accessible qu'à la

nuit, comme s'il ne pouvait apparaître qu'en « amenant la nuit ».

VII

Dius Fidius et fides.

Il est évident, de par son nom, et il est d'ailleurs affirmé par maint témoignage que Dius Fidius garantit la bonne foi et enregistre les serments. Et le Jupiter nocturne auquel il s'oppose, participe sûrement au caractère magique, inquiétant, de la nuit : nous voici ramenés à l'opposition — sans doute non pas seulement analogue mais identique à celle-ci — des deux « dieux de prédilection » du grave Numa et du violent Romulus : Fides et Jupiter terrible (Feretrius ou Stator).

Bien entendu, pour le serment comme pour l'éclair, Dius Fidius n'est pas en conflit avec Jupiter, avec « les autres Jupiter » : n'oublions pas que ces oppositions définissent non pas des incompatibles, mais des complémentaires et que, face à tout le reste, dieux et hommes, ce groupe de figures divines ou d'aspects divins fait front commun. Aussi quoique de nombreux textes, et la formule *me Dius Fidius*, et des faits rituels bien connus, prouvent que le serment est proprement le fait de Dius Fidius, toute la tradition n'en met pas moins le serment sous la garde de Jupiter ou plutôt sans doute de ce que nous appellerions volontiers « Jupiter en général ». De même, dans l'Inde, bien que ce soit Mitra qui porte l'exactitude contractuelle dans son nom, Varu*n*a n'en est pas moins, à l'occasion, dieu des serments. Il est vrai que, à Rome comme dans l'Inde, cette apparente confusion peut avoir recouvert une plus ancienne répartition stricte des fonctions : de

même que, dans les rapports entre hommes et dieux, Mitra prend « ce qui est bien sacrifié » (ce qui, donc, ne pose pas de question, le mécanisme ordinaire du sacrifice suffisant à en assurer le fruit) et Varu*n*a « ce qui est mal sacrifié » (pour punir le sacrificateur maladroit ou mal intentionné), de même, dans les rapports entre hommes, Varu*n*a lieur et Jupiter frappeur ont pu d'abord s'intéresser au serment en tant que « vengeurs » tandis que Mitra et Dius Fidius en étaient plutôt les « enregistreurs », ou censément les « rédacteurs ». C'est ce qui semble ressortir de la grande formule du *fetialis* lors de la conclusion du pacte, dans Tite-Live, I, 24 : Jupiter est invité à frapper les Romains s'ils rompent les premiers les conditions acceptées de part et d'autre *(tu, illo die, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam ; tantoque magis ferito, quanto magis potes pollesque)*.

Mais, de toutes façons, ces équilibres sont instables, et nous ne soulevons la question que pour faire sentir, ici aussi, comment les perspectives diffèrent suivant que l'on considère le couple divin de l'intérieur — chacun des composants se définissant par opposition à l'autre, — ou bien de l'extérieur — le couple totalisant, mêlant, en opposition au reste de l'univers, les attributs propres de chacun des composants, et même, au besoin, concentrant toute cette matière sur l'un des composants, pour former la figure complète de la Souveraineté.

VIII

Mitra, Numa et les sacrifices sanglants.

Numa est le sacrificateur exact par excellence, l'homme de la *fides*. Et pourtant, il satisfait à ses obligations aux moindres frais : non seulement il obtient par ruse de substituer oignons, cheveux et petits poissons à la victime humaine que réclamait le terrible Jupiter, mais encore, dit Plutarque, il ne fait jamais de sacrifices sanglants, se contentant d'offrir de la farine, des libations « et autres choses très simples » (*Numa*, 8) ; lorsqu'il institue notamment le culte de Terminus, il évite d'immoler des êtres vivants parce que, « éclairé par la raison, il comprenait que le dieu des bornes, protecteur de la paix et témoin de la justice, ne doit être souillé par aucun meurtre » (*ibid.*, 16). C'est là un des « scrupules » qui rapprochent le Numa de la légende romaine et la secte de Pythagore. Mais on se gardera de penser qu'il ait été artificiellement transporté de Pythagore à Numa par des historiens moralistes. Il convient parfaitement à un type de roi-prêtre hostile à toute violence : en s'abstenant de verser le sang, Numa va simplement à l'extrême de son type [1].

Dans l'Inde, une répugnance de même sens est attribuée, sur le plan divin, à Mitra lui-même (*Çatapatha Brāhmaṇa*, IV, 1, 4, 8) ; il s'agit d'expliquer un détail de l'offrande double appelée *Maitrāvaruṇagraha* dans laquelle on mêle du lait

1. Cela n'empêche pas, bien entendu, d'autres textes latins de parler de *more Numæ* à propos de sacrifices d'animaux (*Juvénal*, VIII, 156).

(pour Mitra) au soma (pour Varu*n*a) : « Soma, c'était V*r*tra ; quand les dieux le tuèrent, ils dirent à Mitra : Tue-le, toi aussi ! Il ne voulait pas et dit : Je suis l'ami *(mitra)* de toute chose... — Nous t'exclurons donc du sacrifice ! — Alors il dit : Je le tue aussi ! — Les animaux s'éloignèrent de Mitra, disant : Lui qui était un ami, il est devenu un ennemi *(amitra)*... » Ainsi la nature, au moins, de Mitra est opposée au sacrifice sanglant : il est hostile à toute violence, même sacrée, parce qu'il est « ami » — et il suffit de restituer au mot le sens large de la préhistoire indo-iranienne, — c'est-à-dire parce qu'il est pour l'ordre, pour l'accord, pour le règlement pacifique des difficultés. Mais l'Inde védique ne pouvait condamner une forme de sacrifice que ses rituels exigeaient et que ses brahmanes, autant que les flamines, pratiquaient constamment : aussi Mitra a-t-il « cédé », à peu près comme les Romains, « après Numa », se sont mis à offrir des victimes animales au dieu des bornes (Plutarque, *Numa*, 16). Comment les hommes, comment les dieux vivraient-ils sans compromis, sans concessions aux convenances ?

Sur le plan humain, l'Indien Manu, dont nous avons commencé de marquer les analogies avec Numa, Manu, héros de l'exactitude et de la foi, du *satyam* et de la *çraddhā*, ne manifeste pas, à notre connaissance, de répugnance à verser le sang : on a vu qu'il était prêt à immoler jusqu'à sa femme. Pourtant on doit retenir que c'est non certes par la volonté de Manu mais du moins à l'occasion de ce sacrifice cruel qu'Indra remplace durablement, définitivement l'efficacité de la victime humaine par « le mérite de l'intention ». On doit aussi songer à l'oblation bien anodine qui, tantôt comme telle, tantôt personnifiée en

déesse, joue un rôle capital dans l'activité sacrificielle aussi bien que législatrice de Manu : nous voulons parler de l'*idā*, de l'offrande qu'il fait pour la première fois quand le déluge, en « emportant toutes les créatures », lui eut enlevé la matière des autres sacrifices ; il n'y entrait que de l'eau, du beurre clarifié, du petit-lait, de la crème et du fromage mou ; et c'est pourtant par la répétition exclusive de cette offrande puissante, mais non sanglante, qu'il repeupla l'univers désolé.

Il n'est donc pas impossible que, dès les temps les plus anciens, un des deux « systèmes » magico-religieux qui servaient à expliquer et aussi à administrer l'univers (Mitra, Manu ; Fides-Terminus, Numa...) ait orienté les esprits vers des formes non sanglantes de culte, alors que l'autre « système » (Varu*n*a, Jupiter) requérait l'immolation d'êtres vivants, d'animaux et parfois d'hommes (cf. ci-dessous, p. 144 ; ces réflexions nous paraissent pouvoir se concilier avec celles de Jean Przyluski, *Revue de l'Histoire des Religions*, XCVI, 1927, pp. 347 et suiv.).

CHAPITRE V

AHURA ET MIΘRA

I

Idā et Egeria.

Iḍā (ou Iḷā) est bien autre chose, pour Manu, qu'une idyllique et puissante offrande.

Elle est d'abord l'équivalent de *çraddhā*, ainsi que l'a justement souligné Sylvain Lévi (*Doctrine du Sacrifice*..., p. 115) : « Le type idéal du *çraddhādeva* dans les *Brāhmaṇa* est précisément l'ancêtre de la race humaine, le modèle des sacrifiants, Manu. Le lien qui unit Manu à la *çraddhā* est si intime et si fort que le souvenir s'en est perpétué à travers la littérature : le *Bhāgavata Purāṇa* désigne *çraddhā* comme l'épouse de Manu. Les *Brāhmaṇa* traduisent la même idée sous une autre forme ; le personnage féminin qu'ils associent à la légende de Manu est *Iḍā*. *Iḍā*, dans la langue du rituel, est une offrande solennelle qui consiste en quatre produits dérivés du lait... ; mais l'offrande est si simple et ses effets sont si merveilleux qu'elle mérite d'être considérée comme le symbole parfait de la confiance. L'*iḍā* c'est la *çraddhā* » (*Çatapatha Brāhmaṇa*, XI, 2, 7, 20 : *çraddheḍā* ; le texte ajoute que celui qui « sait bien que l'*iḍā*

est la *çraddhā* », *sa yo ha vai çraddhedeti veda*, celui-là est assuré de tous les succès).

Ce trait est important : il établit entre l'offrande non sanglante et la *çraddhā* de Manu un lien aussi étroit que celui qui, à Rome, existe entre la dévotion de Numa et l'innocence de ses offrandes : confirmation de ce qui a été dit à la fin du précédent chapitre. Mais il y a mieux.

I*dā* s'est transmuée en une sorte de demi-déesse ; cet être surnaturel apparut à Manu dans la désolation qui suivit le déluge et « par elle » (il faut comprendre ici : en suivant ses conseils sacrificiels) il procréa cette postérité qui est « la postérité de Manu » (*Çatapatha Brāhmana*, I, 8, 1, 10 : *tayemā*m *prajātim prajajñe yeyam Manoh prajāti*h ; document unique : on sait que l'histoire du déluge ne se trouve pas ailleurs dans les *Brāhmana*) ; et le texte ajoute : « Toute bénédiction qu'il appela par elle se réalisa pleine et entière » (*ibid.* : *yām v enayā kām*c*āçi*sh*am āçāsta sāsmai sarvā samārdhyata*). Dans un autre récit connu par plusieurs variantes, on voit I*dā* épiant la manière dont les Asura (considérés comme démoniaques) préparent le feu rituel, puis la technique des dieux, et enregistrant l'échec des uns, le succès des autres ; alors « elle dit à Manu : Je vais établir pour toi le feu de telle sorte que tu auras de la progéniture et postérité et en troupeaux, tant mâles que femelles, et tu seras affermi en ce monde, et tu conquerras le monde céleste » (*Taittirīya Brāhmana*, I, 1, 4, 7) et elle lui enseigne le détail des rites à accomplir.

Bref I*dā* est l'inspiratrice, l'institutrice, l'égérie de Manu. Et ce dernier mot, que nous prenons ici dans la valeur que lui donne le langage courant, marque l'analogie de cette tradition sur I*dā*, demi-déesse dont les avis ont fait la grandeur de

Manu, et la tradition bien connue sur Egeria, demi-déesse aux conseils de qui Numa a dû le plus clair de sa sagesse, de son savoir, de ses succès : nouvelle et importante rencontre entre les deux législateurs. Après qu'il eut perdu sa femme Tatia, Numa aimait à vivre seul, dans la campagne, se promenant dans les bois et dans les prairies consacrées aux dieux ; « on disait que, s'il fuyait ainsi les hommes, ce n'était pas par mélancolie ni par douleur : il avait goûté d'une fréquentation plus auguste ; jugé digne d'une union divine, il était aimé de la déesse (δαίμονι) Egeria, et vivant avec elle, il était devenu fortuné et docteur ès sciences divines » (εὐδαίμων ἀνὴρ καὶ τὰ θεῖα πεπνυμένος γέγονεν : Plutarque, *Numa*, 4).

II

Manu, Numa et Manius.

Or nous touchons ici à une divinité et à un type de légende qui devait être le bien commun des Latins car ils se rencontrent non seulement à Rome, mais à Aricie. Une nymphe Egeria est en effet logée comme divinité secondaire dans le fameux bois de Diane où le *rex nemorensis* a si souvent succombé avant de rencontrer Frazer et l'immortalité. Et cette Egeria aricienne semble inséparable d'un personnage légendaire qui porte même nom qu'elle, et qui est justement le fondateur du culte de Diane, le « dictateur de la ligue latine » Mānius Egerius. Seulement ce Mānius est surtout célèbre par sa descendance : de lui sont sortis tant de Mānii qu'il y est fait référence dans un proverbe, dont les Romains, à vrai dire, n'étaient plus sûrs de saisir l'allusion. (Festus-Paulus, p. 115, s. v. *Manius* : *Manius Egeri*[*us* ?]...

nemorensem Dianæ consecrauit, a quo multi et clari uiri orti sunt et per multos annos fuerunt ; unde prouerbium : multi Manii Ariciæ ; cf. Otto, *Sprichwörter der Römer*, pp. 208 et suiv.) ; un autre élément assuré de ce dossier lacunaire, c'est que les femmes enceintes sacrifiaient à la « nymphe Egeria » pour obtenir une délivrance facile (Festus-Paulus, p. 67) ; Egeria était donc au moins une accoucheuse comme Manius Egerius un procréateur.

Nous ne savons d'où la légende romaine a tiré le nom de Numa — inexpliqué, mais qu'on déclare un peu vite étrusque. Quant au type, Numa est le répondant du Manu indien, premier homme et premier roi, qui peupla le monde par « la postérité de Manu » *(Manoh prajātih)*, c'est-à-dire par les hommes ; il est, comme Manu, le sacrificateur, le législateur par excellence, le héros de la « confiance », le fondateur des cultes ; et il est, comme Manu d'*Idā*, l' « inspiré » d'Egeria. Dès lors on est tenté de prendre garde au nom même du Mānius Egerius d'Aricie, organisateur politique, fondateur de culte, et en outre ancêtre de la multitude proverbiale des Mānii : n'aurait-on pas ici sous un costume pseudo-historique, selon la recette romaine, non seulement l'équivalent typologique de Manu, mais presque son équivalent phonétique ? Il n'y a aucune raison en effet de séparer ce *Mānius* et ces *Mānii* des *Mānes* « âmes des morts », et par conséquent de *Mānia* « mère ou grand-mère des mânes » (Festus-Paulus, p. 115), des *Māniæ*, pluriel du précédent, désignant dans le langage des nourrices les *mānes* en tant que *laruæ* pour faire peur aux enfants et, accessoirement, les personnes laides ; enfin des *māniae* ou *māniolae* désignant des gâteaux en forme d'hommes (Festus, *ibid.*) ; or toute cette

série atteste que les Latins ont connu un thème *Māni-* désignant, par lui-même ou par ses dérivés, « les hommes morts » ; *Mānius*, simple masculin de cette *Mānia* qui est dite « *mānium* (ou *māniarum*) *auia materue* », est justement, lui aussi, père et ancêtre d'innombrables *Mānii*. Plus heureux que les *mānes* ou *Māniae* de Rome, ces *Mānii* d'Aricie étaient-ils proprement et généralement « les hommes », les hommes vivants, et non encore passés à l'état de « mânes » ? Il est possible ; mais la différence est légère : on sait — par le Yama indo-iranien, sinon par Manu lui-même — combien les notions de « premier homme » (premier roi, père du genre humain) et de « premier mort » (et donc roi des morts) sont contiguës ou, plus exactement, continues.

La question reste ouverte de savoir si l'on peut rapprocher phonétiquement ce latin **māni-* « homme (mort) » du **manu-* qui, outre le sanscrit *Manu*, nom propre et, comme nom commun, « homme », a donné notamment le germanique *Mannus* (*-nn-*de**-nw-* régulièrement), l'ancêtre mythique des Germains (Tacite), le gotique *manna* « homme » (gén. *mans* : thème **manw-*) et le slave *moⁿži* « homme » (de **mangi*, aboutissement de l'accusatif **manwi*(*n*) : A. Vaillant, *Revue des Etudes Slaves*, 1939, pp. 75-77), et dont on a des représentants en Phrygie (Μάνης) et peut-être en Arménie (nous pensons à la grotte de la sainte légendaire *Mané* où se retire et disparaît Grégoire l'Illuminateur : aux temps païens, accès à l'autre monde et génie de l'autre monde ?). Seule la quantité différente de *-a-* dans latin **māni-* et indo-européen **mănu-* fait difficulté, car, pour la finale, on n'aurait qu'un cas de plus des hésitations bien connues entre thèmes en *-i-* et thèmes en *-u-* (cf. Cuny, *Revue de Philologie*,

1927, pp. 1-24). Le rapprochement a déjà été proposé (v. l'état de la question dans F. Muller Jzn, *Altitalisches Wörterbuch*, 1926, p. 254) ; nous n'y attachons pas plus d'importance qu'il ne convient et les critiques qui voudront bien s'intéresser à nous n'y verront pas, du moins nous le souhaitons, une des pièces maîtresses de notre construction.

III

Dynastie solaire et dynastie lunaire ; Ilā.

Si les deux Souverains célestes Mitra et Varu*n*a s'opposent non seulement comme la règle et la violence, non seulement comme « le brahman » par excellence et comme « le chef des Gandharva », mais aussi comme le jour et la nuit, on ne s'étonnera pas de voir s'opposer sur terre, dans « l'histoire » épique, deux dynasties dont l'une remonte au roi-législateur Manu et l'autre au roi-Gandharva Purūravas, et dont l'une s'appelle « dynastie solaire » (Manu étant considéré comme descendant du Soleil) et l'autre « dynastie lunaire » (Purūravas étant le petit-fils de la Lune) : *sūryava*m*ça*h d'une part, *candrava*m*ça*h ou *soma*v*a*m*ça*h d'autre part.

Nous avons rappelé plus haut en quelle occasion Purūravas fut « initié » au monde des Gandharva, « devint l'un des Gandharva » ; la suite de sa vie n'a pas démenti ce début et, s'il en est fait des récits divers, ils ont tous même sens (cf. Muir, *Original Sanskrit Texts*, I, 1868, pp. 306 et suiv.) : puissances surnaturelles, familiarité avec les animaux et les monstres, violences contre les brahmanes. On lit par exemple, au premier livre du *Mahābhārata* (75, 19 et suiv.) : « Régnant sur

treize îles de l'océan, entouré d'êtres tous non-humains alors qu'il était lui-même un homme de grande gloire (*amānush*ai*r vṛta*h *sarvair mānu*-sh*a*h *san mahāyaçā*h), Purūravas, dans l'ivresse de sa force (*vīryonmatta*h) entra en conflit avec les brahmanes et leur enleva leurs joyaux, malgré leurs cris. Sanatkumāra descendit du monde de Brahmā et lui adressa un avertissement, qu'il n'accueillit pas. Alors, maudit par les rsh*i* irrités, il périt, ce roi avide qui, grisé de force, avait perdu le sens » (*balamadād na*sht*asa*m*jño narādhi-pa*h). Cette tradition, et d'autres semblables, ont l'intérêt de montrer quelle devait être la « morale des Gandharva », dans les temps et dans les milieux où fonctionnaient des Gandharva terrestres : elle est semblable à celle des premiers Luperques, de Romulus et de ses rudes compagnons, menant en ce monde la vie d'un autre monde, brigands, violents, indociles aux règles comme aux avertissements ; et Purūravas finit — tel Romulus — par périr de ses excès, maudit par les rsh*i*, par les Sages, comme l'autre par les *senatores* qu'il n'a pas craint de défier. Tant s'en faut, pourtant, que Purūravas soit un « mauvais roi » : si les épopées sont sensibles à ses outrances et donnent naturellement raison aux brahmanes contre lui, il n'est pas cependant plus globalement condamné que ne l'est Romulus, meurtrier de son frère et adversaire des Anciens ; il est admiré ; un texte l'appelle même *nrdeva*h « l'homme-dieu » (*Hari-vamça*, 8811).

La dynastie lunaire, issue de Purūravas, se montre digne de son aïeul. Si le fils même de Purūravas, *Ayush*, n'a de remarquable que son nom (« Vitalité »), le fils et successeur d'*Ayush* est Nahus*h*a (dont le nom recouvre un nom sémitique du serpent : Sylvain Lévi, *Mémorial*...,

pp. 316-318), qui sombre aussi dans l'*hybris*, mais après un règne éclatant et juste, si prestigieux même que les dieux l'appellent d'abord à remplacer à leur tête Indra disparu et lui accordent le don terrible du « mauvais œil » : grisé par ces honneurs inouïs, il attelle les plus vénérables sages à un char aérien sur lequel il traverse le ciel, jusqu'à ce que, maudit par l'un d'eux à qui il a donné un coup de pied, il tombe à terre, foudroyé, métamorphosé en serpent.

Quant à la dynastie solaire descendue de Manu par son fils Ik*sh*vāku, si aucun des princes qui la composent ne reproduit le caractère exceptionnellement sacerdotal, exemplairement sage de Manu, aucun non plus ne présente de symptôme « gandharvique » ; mais, pour le dessein qui nous occupe, Manu reste le seul élément caractérisé de la famille.

Les deux dynasties ne sont pas entièrement distinctes. Exactement, c'est Ilā, la propre fille du roi-prêtre Manu, qui, s'en étant allée dans le séjour du dieu Lune et ayant connu le fils de ce dieu, le belliqueux Budha, donne naissance au premier roi Gandharva Purūravas, « Aila » Purūravas. Et cette fille, Ilā, nous la connaissons déjà : c'est celle qui, dans la vieille littérature ritualistique, sous la forme archaïque I*d*ā ou I*l*ā, est en effet la « fille » et l'Égérie de Manu, mais aussi l'oblation personnifiée. Dans la littérature épique — héritière sans doute de traditions extra-sacerdotales (mais déjà dans R*g*-*Veda*, X, 95, 18, Purūravas est qualifié de Aila) — elle a un autre caractère et un autre relief (cf. Joh. Hertel, *Die Geburt des Purūravas*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXV, 1911, pp. 153-186) : une tradition constante veut que, après s'être rendue chez le dieu Lune, elle ait dû chan-

ger plusieurs fois de sexe, et certains textes affirment qu'elle a, par la suite, continué à changer de sexe chaque mois ; suivant le *Linga Purāna*, I, 65, 19, elle aurait même été transformée en *Kimpurusha*, c'est-à-dire en un monstre mi-homme mi-cheval, une variété, déjà, de Gandharva. Il s'établit ainsi, par Ilā fille de Manu, une communication directe entre la dynastie solaire et la dynastie lunaire, entre le « sage » et le « tumultueux », entre le roi-prêtre et la race des rois-Gandharva.

IV

Rois romains : série pieuse et série belliqueuse ; Ilia.

Nous n'avons aucun moyen d'interpréter cette curieuse tradition, mais il est intéressant de la retrouver à Rome. L'analogie est même frappante, jusque dans le détail, si l'on admet avec divers exégètes que Numitor, le « bon » roi d'Albe, grand-père de Romulus, est un doublet de Numa.

La liste des premiers rois de Rome oppose nettement et fait alterner les rois belliqueux et terribles et les rois pieux et pacifiques [1] : les premiers sont Romulus et Tullus Hostilius, celui-ci descendant d'un des principaux lieutenants de Romulus ; les autres sont Numa et son petit-fils Ancus Marcius. Tullus Hostilius, successeur immédiat de Numa, eut un destin plus tragique encore que celui de Romulus, aussi tragique que celui de Nahusha, bien que son règne méritât d'être qualifié d'*egregium* : « Il se moqua des plus belles institutions de son prédécesseur, et surtout de sa piété à l'égard des dieux qu'il accusait avec

1. V. en dernier lieu *Tarpeia*, pp. 196 et suiv.

outrecuidance (καθυβρίσας) de rendre les hommes lâches et efféminés ; il orienta donc vers la guerre les esprits des Romains ; mais cette imprudente témérité ne dura pas longtemps : saisi d'une maladie grave et mystérieuse, qui lui troubla la raison, il tomba dans une superstition bien différente de la piété de Numa... et il périt frappé de la foudre » (Plutarque, *Numa*, 22)[1]. Au contraire, Ancus Marcius, fils de la fille de Numa et *gloriæ auitæ memor*, a pour premier soin de restaurer dans leur rigueur et dans leur pureté les mœurs religieuses bafouées par Tullus (Tite-Live, I, 32) : l'opposition de Romulus et de Numa se poursuit ainsi après eux. Dans le cas d'Ancus, il y a très exactement « dynastie » ; dans le cas de Tullus, il y a au moins « filiation » morale, puisque ce roi descend d'un des membres les plus typiques de la bande de Romulus. Et ces deux séries se répondent typologiquement comme, dans l'Inde, les premiers représentants de la dynastie lunaire et l'ancêtre de la dynastie solaire.

Or on sait comment est né Romulus : la propre fille du sage Numitor, Vestale, a été fécondée par un dieu, par Mars, et le sang de ce dieu belliqueux, mêlé au sang humain de Numitor, produit le futur roi Luperque, l'enfant que nourrira la louve et que formera la vie sauvage des bois. Et cette fille de Numitor, « fonctionnellement » symétrique de l'indienne *Ilā* fille de Manu, s'appelle *Ilia*.

1. Cf. *Horace et les Curiaces*, pp. 79 et suiv.

V

Miθra et Ahura-Mazdāh, Mihrjān et Naurōz.

Dans l'Iran, où les faits sont plus embrouillés et où l'on sent dès les premiers textes la volonté des réformateurs, nous laissons aux spécialistes le soin de prospecter eux-mêmes leur domaine : l'école d'Upsal, autour de M. H. Nyberg, étudie avec bonheur cette question du dieu souverain (G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala Univ. Aarsskrift*, 1938, VI). A la lumière des faits indiens et romains que nous avons confrontés, nous nous bornerons à quelques remarques [1].

Il est certes important, pour l'histoire, de noter les hauts et les bas de la carrière de Miθra ; d'enregistrer par exemple qu'il est absent des *Gāthās* et de déterminer comment il s'est réintroduit dans les autres parties de l'Avesta ; mais, au comparatiste, le détail de telles mésaventures enseigne peu de chose : sa tâche est de rechercher, à travers les documents quels qu'ils soient, de toute époque et de toute origine, des traces de l'ancien équilibre, du couple indo-iranien *Mitra-*Varu*n*a déjà attesté dans la liste des dieux de Mitani et bien conservé dans l'Inde [2]. Nous avons rappelé, à cet

1. Cf. *JMQ* III, ch. II et III ; M. L. Gerschel nous signale encore « Zeus » et « Hélios » rapprochés significativement dans Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 3, 11 et suiv. ; 7, 3.

2. Par une curieuse inadvertance, on a voulu tirer des lignes qui précèdent l'aveu que nous prétendons opposer une méthode jalousement « comparative » à la « méthode historique » (R. Pettazzoni, *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, XIX-XX, 1943-46, *Rivista bibliografica*, pp. 7 et suiv.). Qu'on les relise attentivement : on verra qu'elles distinguent seulement et légi-

égard, la formule usuelle de l'Avesta *Miθra-Ahura*, qui, associant sur le pied d'égalité Miθra et un « Ahura par excellence », est sûrement antérieure au mazdéisme proprement dit (v. ci-dessus, p. 77). Ahura-Mazdāh est-il l'héritier de cet « Ahura par excellence », et par conséquent l'homologue du grand Asura védique Varu*n*a ? Cette hypothèse, longtemps admise sans discussion, a été par la suite fort discutée, à tort, croyons-nous. Nous regrettons d'être en désaccord sur ce point avec un mythologue aussi considérable que M. H. Lommel, mais toutes nos recherches ayant pleinement confirmé la valeur de « Souverain » par quoi Bergaigne caractérisait l'Asura Varu*n*a, il nous paraît plus que probable que la fortune d'Ahura-Mazdāh est venue justement de ce qu'il prolongeait le dieu souverain des prémazdéens : l'effort des réformateurs aura consisté à moraliser d'une part ce vieux sorcier, à l'isoler d'autre part fort au-dessus de toutes les autres entités divines (cf. notre *Ouranos-Varuna*, pp. 101-102)[1].

La considération de Miθra renforce cette opinion. En effet, les grandes fêtes de l'année sont moins faciles à réformer que les dogmes ; il est donc probable que, tel le christianisme en d'autres temps et en d'autres lieux, le mazdéisme n'a fait que « sanctifier » l'état de choses préexistant en

timement deux problèmes, celui de l'*histoire* de Miθra et celui des *traces* qui, dans cette histoire, subsistent de sa *préhistoire*. « Comparatiste », dans cette phrase, n'est qu'une façon brève de désigner celui qui, comme nous dans ce livre, tâche de reconstituer, par la comparaison, des fragments de la religion des Indo-Iraniens ou des Indo-Européens. La même remarque s'applique à l'autre passage de *Mitra-Varu*na (ci-dessus, sur *Dius Fidius* : « Peu importe ici, etc. », p. 87), que M. Pettazzoni utilise sans plus de droit aux mêmes fins.

1. Et *JMQ* III, pp. 86 et suiv.

équilibrant son année sur deux grandes fêtes, séparées par l'intervalle maximum (équinoxe de printemps-équinoxe d'automne), et dont la signification et les mythes sont nettement antithétiques. Or ces fêtes sont placées sous l'invocation l'une d'Ahura Mazdāh, l'autre de Miθra.

Sur le plan cosmique, le *Naurōz*, le Nouvel An persan, fête d'Ahura-Mazdāh, célébré « au jour Ohrmazd » du premier mois, commémore la création ; la fête de Miθra *(Miθrakāna, Mihragān, Mihrjān...)*, célébrée « au jour Mihr » du « mois Mihr », préfigure la fin du monde. Pourquoi ? Albīrūnī répond (*the Chronology of Ancient Nations*, trad. C. E. Sachau, 1879, p. 208) : « Parce que, au Mihrjān, ce qui croît atteint sa perfection et n'a plus de matière pour croître davantage, et parce que les animaux cessent de s'accoupler ; au Naurōz, c'est tout le contraire » : dans cette opposition de la perfection immobilisée et de la puissance créatrice, on reconnaît sans peine une adaptation théologique de la vieille opposition, Loi-Magie, conservation-fécondité, que nous avons vue exprimée dans l'Inde par le couple Mitra-Varu*n*a, et à Rome — outre les activités inversées et complémentaires des flamines et des Luperques — par Numa « perfectionnant » la « création » de Romulus. Il y a même une correspondance plus précise : cette répartition (début d'hiver, début d'été) des rôles saisonniers entre Ahura-Mazdāh et Miθra, d'après « la faculté de croissance » et « l'arrêt de croissance » qu'ils expriment, repose évidemment sur le même symbolisme que l'assimilation de Mitra à la lune décroissante et de Varu*n*a à la lune croissante, que l'on s'est un peu hâté d'attribuer à la « fantaisie » des brahmanes (cf. ci-dessus, p. 84).

Epiquement, le Naurōz est fondé par Yim

(Yama), roi dont les traits carnavalesques sont éclatants, qui passe notamment pour être le père du monstre Gandarep (Gandarəva) comme le Yama védique est dit le fils du Gandharva ; le Mihrjān est au contraire fondé par Feridūn (Θraitauna), héros réglé, qui rétablit la justice et la morale après la tyrannique mascarade du monstre Aždahāk (Aži-Dahāka) dont l'intendant des plaisirs était Kndrv (encore Gandarəva) ; nous retrouvons ici la distinction qui s'est précisée dans l'Inde en « dynastie lunaire » et en « dynastie solaire », en rois-Gandharva (Purūravas, Nahu*sh*a) et en roi-législateur (Manu).

Ce rapprochement est d'autant plus exact que le jeu triomphal de Yim, commémoré annuellement par le Naurōz, recouvre exactement celui de Nahu*sh*a (v. p. 104) : il attelle des devs à un char aérien et se fait ainsi transporter à toute vitesse à travers le ciel ; et les hommes « louant Dieu d'avoir fait parvenir leur roi à un tel degré de grandeur et de puissance » instituent cette fête annuelle (Al Tha'ālibī, *Histoire des rois de Perse*, trad. Zotenberg, p. 13). Au contraire la scène que commémore le Mihrjān est une scène calme, posée : Feridūn, ayant chassé Aždahāk, s'assied sur le trône, entouré « de près et de loin » par ses vassaux, et donne audience à son peuple ; « sa physionomie resplendissait, de sa bouche tombaient des paroles gracieuses, le reflet de la majesté divine brillait en lui », et ses sujets fondèrent la fête de Mihrjān « pour exprimer qu'ils retrouvaient par sa justice la vie qu'ils avaient perdue... » Nous reconnaissons ici des oppositions qui nous sont maintenant familières : *celeritas* et *grauitas*, triomphe violent et organisation réglée, roi puissant et roi juste.

Ces systèmes de représentations antithétiques,

attachés par une tradition vivace aux deux fêtes complémentaires d'Ahura-Mazdāh et de Miθra — aux deux équinoxes — nous paraissent confirmer que, avant la réforme, le couple Miθra-Ahura avait même signification, même double orientation, même équilibre, que le couple védique Mitra-Varu*n*a, et que, par conséquent, l'Ahura Mazdāh de l'Avesta est bien à rapprocher, typiquement et génétiquement, du védique Varu*n*a.

CHAPITRE VI

NEXUM ET MUTUUM

I

Romulus lieur.

Varu*n*a est le « Lieur » : quiconque respecte le *satyam* et la *çraddhā*, c'est-à-dire les diverses formes de l'exactitude, est protégé par Mitra, mais quiconque pèche contre le *satyam* et la *çraddhā* est aussitôt lié, au sens le plus matériel du mot, par Varu*n*a. Nous avons fait remarquer ailleurs que l'Ouranos grec, lui aussi, est « un lieur », simplement sans valeur morale[1] : pas plus que

1. Nous n'avons pas prétendu qu'il n'y eût, en Grèce, de Dieu lieur qu'Ouranos ; ni que Zeus, dans d'autres ensembles mythiques, ne fût pas à l'occasion un lieur, etc. (cf. Ch. Picard, *Revue Archéologique*, 1942-43, p. 122, n. 1). Nous disons simplement que, dans l'histoire dynastique des Ouranides — qui est un récit construit, et l'un des rares morceaux de mythologie grecque qui nous paraissent appeler directement, génétiquement, la comparaison indo-européenne — l'opposition, la définition *différentielle* des deux modes de l'action combattante est nette : Ouranos lie, par saisie immédiate et immanquable ; Zeus soutient une dure guerre (cf. ci-dessous, p. 202).

Varuna il ne combat ; comme lui il saisit qui il veut, sans résistance possible, par prise immédiate, et il le « lie » (v. ci-dessous, p. 202). Le rituel et la fable historique des Romains gardent, aux places attendues, la trace des mêmes représentations.

Le *flāmen dialis* est un « délieur » ; tout homme enchaîné qui se réfugie près de lui est aussitôt délivré et ses fers jetés hors de la maison, non par la porte, mais par le toit (Aulugelle, X, 15 : *uinclum, si ædes eius introierit, solui necessum est et uincula per impluuium in tegulas subduci atque inde foras in uiam demitti* ; cf. Plutarque, *Questions Romaines*, 111). De plus, si un homme condamné à être battu de verges tombe en suppliant à ses pieds, il est interdit de le battre ce jour-là (*ibid.* : *si quis ad uerberandum ducatur, si ad pedes eius supplex procubuerit, eo die uerberari piaculum est*). Ces deux privilèges solidaires font du *flāmen dialis* l'exact opposé d'un rouage de la « royauté terrible », et de Romulus (ou d'autres rois de son type, Tullus Hostilius, ou Tarquin, à qui est parfois attribuée l'institution des *lictores*) : en avant de Romulus, dit Plutarque (*Romulus*, 26), marchaient toujours « des hommes armés de baguettes, qui écartaient la foule, et ceints de courroies afin de lier aussitôt ceux qu'il commanderait de lier » (ἐβάδιζον δὲ πρόσθεν ἕτεροι βακτηρίαις ἀνείργοντες τὸν ὄχλον, ὑπεζωσμένοι δ'ἱμάντας ὥστε συνδεῖν εὐθὺς οὓς προστάξειε) ; c'est, dit Plutarque, l'origine des *lictores*, dont le nom dérive de *ligare* (cf. *Questions Romaines*, 67 ; il n'y a aucune raison de rejeter ce rapport que sentaient les anciens entre *lictor* et *ligare* : *lictor* peut être formé sur un verbe radical **ligere*, non attesté, qui serait à *ligare* ce que *dicere* est à *dicare* ; cf. Ernout-Meillet, s. v.). On voit ainsi

que Romulus, à l'opposé du *flāmen dialis*, est un lieur, et aussi un fouetteur puisque son escorte porte les deux sortes d'armes et puisque les licteurs de l'époque historique, outre les *fasces*, sont munis de la *uirga* ; ce groupe de représentations mériterait d'être examiné de plus près : il semble bien, dans la légende de Romulus et dans les rituels qu'elle justifie, que *lictores*, *Celeres* et *Luperci* soient des notions bien parentes ; en particulier l'accoutrement des premiers licteurs est celui des Luperques historiques, eux aussi ceints de courroies et flagellants.

L'essence du *flāmen dialis* étant, au maximum, réfractaire au lien, on comprendra que, tandis que les Luperques sont des hommes nus mais « ceints » de lanières, le *flāmen dialis* soit un homme extrêmement vêtu mais qui ne doit porter aucun nœud ni dans sa coiffure, ni dans sa ceinture, ni nulle part *(nodum in apice neque in cinctu neque in alia parte ullum habet*, Aulugelle, *l. c.)* ; et que les Luperques, en tant qu'*equites*, portent nécessairement un anneau (v. ci-dessus, p. 43) tandis que le *flāmen dialis* n'a droit qu'aux « faux anneaux », rompus et creux *(annulo uti, nisi peruio cassoque, fas non est*, Aulugelle, *l. c.)*.

L'Inde a utilisé autrement, plus subtilement, un jeu analogue de représentations. Par exemple, *Çatapatha Brāhmana*, III, 2, 4, 18, on lit que si, au moment où l'on attache la vache du sacrifice, on dit la formule « Que Mitra t'attache par le pied », c'est pour la raison suivante : « La corde, assurément, est à Varu*n*a ; si la vache était liée (sans formule spéciale) avec une corde, elle deviendrait la chose de Varu*n*a. D'autre part, si elle n'était pas liée du tout, elle serait sans surveillance. Mais ce qui est à Mitra n'est pas à Varu*n*a... » L'astuce est claire : il suffisait de faire passer à

la vache le lien nécessaire par un dieu qui ne fût pas le spécialiste du lien pour que ce liage n'entraînât aucune confiscation automatique ; et il suffisait de confier cet office à Mitra, complément régulier de Varu*n*a, pour ne pas risquer de contre-offensive, de tentative de partage, de la part de Varu*n*a. L'Inde est coutumière de telles ruses (cf. *Flāmen-brahman*, pp. 62-63, la ruse brahmanique en regard de la règle romaine qui veut que la *flāminica* soit une femme *uniuira*, n'ait pas eu de mari avant le *flāmen*).

II

Mitra, Varuna et les dettes.

Dans le genre de documents anciens que l'Inde nous a laissés, il est naturel que l'exactitude sur laquelle veille le couple Mitra-Varu*n*a soit surtout l'exactitude religieuse. Mais le nom même de Mitra, ainsi que la valeur de « contrat » personnifié que Miθra a clairement dans l'Avesta, attestent que son activité dépassait dès la préhistoire le domaine du rituel et du sacrifice. D'ailleurs les hymnes du Rg *Veda*, comme l'a rappelé Meillet, ont plus que la trace des valeurs proprement juridiques de Mitra et, solidairement avec lui, de Varu*n*a. En particulier ces dieux sont mis en rapport avec les dettes. Ils sont dits — entraînant l'ensemble des *A*ditya dans leur action — *cayamānā* rnāni (Rg *Veda*, II, 27, 4) « colligeant, rassemblant, faisant payer les dettes ». Et l'on a remarqué que l'activité propre de Mitra est exprimée par un verbe, longtemps obscur, que les juristes ont fini par éclairer : le causatif de la racine *yat-*. A propos d'une variante au texte de Manu,

VIII, 158, et à propos du mot *vairayātana* (cf. *vairaniryātana*, plus tard, au sens de « revanche, vengeance ») qui a d'abord signifié « composition, paiement *(yātana)* de l'inimitié, ou plutôt du prix de l'homme *(vaira-)* », J. Jolly (*Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte*, *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLIV, 1890, pp. 339-340) a suggéré de traduire ce causatif *yātay-* par « faire payer quelque chose en retour » (en vertu de la coutume ou d'un contrat : cf. vieux-scand. *gjalda*, etc.), comme l'a fait à peu près Meillet (dans son article du *Journal Asiatique*, 1907) : Mitra est qualifié (Rg *Veda*, III, 59, 5 ; VIII, 102, 12) de *yātayaj-jana*h « qui fait payer les hommes en retour » ; cette épithète reparaît (*ibid.*, V, 72, 2) appliquée à Mitra et à Varu*n*a dans un contexte que dominent les mots *vrata* « loi » et *dharman* « règle » (*vratena stho dhruvak*shem*ā dharman*ā *yātayaj-janā* : « avec la loi, vous êtes fermement établis, avec la règle, vous êtes ceux qui font tenir leurs engagements aux hommes », trad. Meillet). On est trop mal informé sur le régime des dettes à l'époque des hymnes védiques pour commenter ces expressions. Du moins est-on assuré (Pischel et Geldner, *Vedische Studien*, I, p. 228) que les débiteurs insolvables étaient « liés » au même titre et sans doute plus matériellement que les sacrificateurs inexacts. Or les liens sont à Varu*n*a, comme le répète à satiété la littérature ritualistique. On entrevoit donc encore une collaboration de Mitra et de Varu*n*a : l'un présidant avec bienveillance aux échanges réguliers, l'autre « liant » les mauvais payeurs. Divers textes suggèrent, avec d'autres nuances, une répartition de ce genre : M. Filliozat nous signale *Kāthaka*, XXVII, 4 (éd. L. v. Schrœder, 1909, p. 142, l. 9-13) : *imā*h *prajā mitrena çāntā varunena*

vidhṛtāḥ « les créatures furent *apaisées* par Mitra, *réfrénées* par Varuṇa[1] ».

III

Le nexum et le mūtuum[2].

Il est impossible de ne pas songer ici à l'un des fragments les plus anciens du droit romain, qui ne nous est guère connu que comme souvenir, et dépouillé de tout élément religieux. Si jadis, comme il est probable, Jupiter et Fides ont été intéressés aux opérations, cela a été oublié avant les premiers documents : on ne s'étonnera pas de voir les faits se présenter ainsi dans le pays qui, dès sa préhistoire, a su séparer le droit de la religion.

Nous voulons parler du plus vieux régime des dettes, que dominent les deux mots *nexum* et *mūtuum*. Le premier vient de la conjugaison du verbe *necto-nexus* « je lie ; lié » (refait, d'après *plecto-plexus*, sur la racine **nedh-* « lier » qui est celle de *nōdus* « nœud », sanscr. *naddha-* « attaché », irland. *naidim* « je lie » : Meillet-Ernout, *Dictionnaire étymologique latin, s. v.*). Le second est formé sur la même racine **mei-* « faire des échanges (de type potlatch) » qui a justement donné *Mitra*, et la forme *mūtuus* est ancienne puisque l'indo-iranien (sansc. *mithuna*, avest. *miθvara*,

1. Sur le symbolisme magico-juridique du « lien », v. en dernier lieu H. Decugis, *Les étapes du droit*, 2e éd., 1946, I, ch. VI, « *Le pouvoir juridique des mots et l'origine du* nexum *romain* », pp. 139 et suiv. (p. 143 : les dieux lieurs ; p. 157 : le pouvoir des nœuds ; p. 162 : le *nexum* ; etc.).

2. Nous maintenons ce développement, bien qu'il soit pour les spécialistes du droit romain une proie facile : puisse-t-il au moins faire réfléchir !

miθvana « paire » ; sansc. *maithuna* « union, coït, mariage ») et le balto-slave (v. sl. *mitusĭ* « alternativement », lette *miẽtus* « échange ») ont aussi un dérivé en *-t-u-* de cette racine. *Mūtuum*, c'est proprement *(æs) mūtuum* « l'argent emprunté » et aussi « l'emprunt » ; *nexum*, c'est l'état du *nexus*, du débiteur insolvable qui, très littéralement, était lié, asservi, par le créancier. Le latin est la seule langue indo-européenne où le vocabulaire des dettes soit constitué par des termes si clairs : ce n'est sans doute pas un hasard si nous y retrouvons, dans un couple de mots abstraits, l'équivalent rigoureux du dieu-Échange Mitra (avec la même racine) et celui du dieu-Lieur Varuṇa (avec la même image).

On a souvent mis en valeur qu'il s'agit, quant au *nexum*, de la forme la plus ancienne de rapport entre celui qui donne (ou prête ?) et celui qui reçoit ; et l'on en a souvent souligné le caractère mécanique, inhumain, qui tranche avec le sens de la casuistique caractéristique du droit ultérieur et qui rappelle plutôt la rigueur et l'automatisme des actions magiques. Peut-être n'est-on pas si loin du sacré que nous le concédions tout à l'heure, et quand Tite-Live appelle ce système *ingens uinculum fidei* — avec deux mots sémantiquement voisins de *nexum* et de *mūtuum* —, peut-être nous fait-il sentir, derrière la procédure humaine, et la justifiant, la vieille Fides, en couple avec quelque terrible « licteur » divin.

Mais les historiens du droit ne sont pas d'accord sur le rapport des deux termes. Pour les uns, *nexum* et *mūtuum* ont désigné, au cours de l'évolution, deux phases successives du même mécanisme. Pour les autres, ils ont désigné deux mécanismes contemporains, mais à mode et à point d'application opposés. Nous nous garderons

d'avoir un avis. Il nous suffira de constater que, dans les deux hypothèses, même dans la première (et c'est naturellement sur elle que nous insisterons, puisqu'elle seule pourrait faire difficulté), il s'agit d'un « couple de notions », solidaires dans un cas, parallèles dans l'autre.

Dans la première hypothèse, on admet que le *mūtuum* n'est pas un mécanisme original qui se serait substitué à un plus ancien, appelé *nexum* ; *mūtuum* serait plutôt un nom postérieur donné au système appelé d'abord *nexum* ; et l'on admet généralement que *mūtuum* a été substitué à *nexum* lors d'une première atténuation du cruel mécanisme et lorsque — autre progrès — le mécanisme s'est étendu du *ius ciuile* au *ius gentium*. C'est possible. Mais, même admise cette évolution, il s'agit peut-être d'une de ces fausses précisions qui abondent dans les « débuts » de toutes les formes de l'histoire romaine, politique, religieuse et juridique. Certes, ce n'est que par extension que *mūtuum* aura pu devenir le *nomen* de l'acte juridique, du contrat, dont *nexum* était au contraire un *nomen* adéquat : proprement *mūtuum*, on l'a vu, c'est la *res* empruntée, c'est la matière de l'acte et non l'acte ; on est donc tout disposé à admettre, si les textes y engagent, que *mūtuum* a remplacé *nexum* quand les aspects terribles de l'acte ont été éliminés ou fortement adoucis (très tôt, semble-t-il, puisqu'en tout cas le processus était achevé au IVe siècle avant notre ère). Mais cela ne nous dispensera pas de rappeler que toujours, aux temps mêmes où le *nexum* était le plus rigoureux, il devait bien y avoir une « matière » à l'acte contractuel, et que cette matière devait bien s'appeler *mūtuum*, puisque le mot est indo-européen, de forme archaïque, et que ce n'est pas métaphoriquement mais directement, de par sa

racine, qu'il désigne la « chose échangée ». Ainsi le couple de notions *nexum-mūtuum*, quelle qu'en soit l'histoire postérieure, aura d'abord désigné les deux composantes du mécanisme, — lequel mécanisme aura été successivement désigné par l'un, puis par l'autre des deux termes, suivant que l'aspect « violent », puis l'aspect proprement « juridique » a dominé. A cette remarque, nous en joindrons une autre : les historiens raisonnent souvent comme si les débuts du droit romain étaient un commencement absolu ; or avant l'*æs mūtuum*, avant l'*æs* tout court, il y avait sûrement déjà des contrats, du moins des dons et des échanges contraignants, des potlatch, tout ce qu'exprimait la racine **mei-*, et ces actes juridico-religieux, eux aussi, devaient bien porter sur une matière : ce n'est pas par hasard que *pecunia* dérive de *pecus* ; le *mūtuum* « la chose donnée à charge — obligatoire — de revanche » (ultérieurement : « la chose prêtée ») des pasteurs indo-européens qui ont envahi le Latium devait être le plus souvent du bétail, et c'est ici le lieu de rappeler l'épithète avestique de Miθra : *vourugaoyaoitiš* (cf. véd. *gavyuti*, qui semble désigner une certaine étendue de pâture), et aussi le verset 86 du *Yašt* de Miθra où, après une liste d'êtres humains susceptibles d'invoquer ce dieu à leur secours (chefs de pays, de province, etc.), apparaît brusquement, et seule de toutes les créatures non humaines, la vache « enfermée », sans doute volée : « Qui, demande-t-elle, qui nous ramènera à l'étable ? [1] » Si archaïque donc que paraissent, par rapport à la civilisation romaine ultérieure, des procédures comme celle qui se fait *per æs et libram*, il est

1. Sur les rapports de la vache avec Miθra et avec Vohu Manah, cf. *JMQ* III, pp. 101, 133-134.

probable que, par rapport aux plus vieilles traditions pastorales, elles ont fait d'abord figure d'innovation.

Sociologues ou touchés de sociologie, les auteurs qui admettent la seconde hypothèse restituent volontiers au *nexum* une valeur magique ou quasi-magique (Popescu-Spineni, *Die Unzulässigkeit des Nexum als Kontrakt*, Iassi, 1931, cf. *Zeitsch. der Savigny-Stiftung*, 1933, pp. 527 et suiv. ; H. Lévy-Bruhl, *Nexum et mancipatio*, dans *Quelques problèmes...*, 1934, pp. 139 et suiv. ; Pierre Noailles, *Nexum*, dans *Rev. histor. du droit français et étranger*, 1940-41, pp. 205 et suiv. ; Raymond Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, II (3e éd.), *les Obligations*, 1944, pp. 13 et suiv. ; cf. Marcel Mauss, *Essai sur le Don...*, pp. 129 et suiv., et les travaux de Huvelin signalés p. 129, n. 2). Ils vont parfois jusqu'à contester qu'il s'agisse d'un véritable contrat ; en tout cas, ils y voient un type d'engagement radicalement différent du *mūtuum*, et différent, disions-nous, non seulement par sa forme, mais aussi par son aire d'application : le *nexum* supposerait, pour s'exercer, la coexistence d'hommes libres mais de niveaux très différents (quant à la fortune et quant au prestige), le *mūtuum* s'exercerait entre égaux (« entre amis », dit M. Monier, p. 21) ; par le *nexum* un *humilis* se lierait à un *potens*, accepterait contre argent une servitude parce qu'aucune forme plus équilibrée d'échange n'est concevable entre eux ; par le *mūtuum*, un *æqualis* rendrait à un *æqualis* un service gratuit, ou à charge — théoriquement libre — de revanche. Si l'on admet cette hypothèse, on est amené à concevoir, à époque ancienne, suivant que les rapports économiques s'établissaient de classe à classe ou au sein d'une même classe sociale, deux types de droit contractuel

également éloignés, mais en sens inverse, du droit traditionnel, et le définissant d'avance par leur intervalle même : un droit terrible et un droit souple, un droit magique et un droit confiant. Il s'agirait alors d'une utilisation romaine particulière, avec répartition *entre les deux types de rapports sociaux possibles*, du système dualiste qui, dans l'Inde védique, apparaît avec (semble-t-il) application sociale indistincte mais avec répartition *entre les deux attitudes possibles du débiteur* (Mitra protégeant le bon payeur, Varu*n*a saisissant le mauvais payeur). Mais cette interprétation des faits romains est peut-être trop simple, car il paraît bien, justement, que n'ait été *nexus* — lui-même, et aussi sans doute sa femme et ses enfants *in manu* — que le mauvais payeur ; le *nexum*, le « liage », l'asservissement ne commençait qu'après constatation de l'inexactitude et l'on reste incertain sur l'état qui, suivant l'engagement, précédait cette constatation.

C'est du moins ce qui semble ressortir des récits des historiens, car, pour avoir une idée du fonctionnement de ce mécanisme désuet, c'est naturellement aux traditions historiques ou pseudo-historiques qu'il faut se reporter. Qu'on relise, par exemple, dans Tite-Live, VIII, 28, le récit de l'abolition du *nexum* : dans le dernier quart du IVe siècle avant notre ère, un créancier libidineux voulut abuser d'un jeune et beau garçon qui se trouvait chez lui comme *nexus*, à cause des dettes de son père. Le jeune homme résista et le maître, à bout de menaces, le fit mettre nu et fouetter. La victime se précipita dehors, ameuta le peuple, les consuls convoquèrent le sénat et, séance tenante, une loi fut votée : « En ce jour, dit Tite-Live, fut vaincu, par l'attentat et par l'abus d'un seul, le formidable lien de la *fides*

(ingens uinculum fidei) ; par ordre du sénat, les consuls proposèrent au peuple que nul, sinon pour une peine méritée et en attendant le châtiment, ne fût plus retenu dans les entraves ni dans les liens et que désormais ce fussent les propriétés et non le corps du débiteur qui répondissent de l'argent emprunté *(pecuniæ creditæ)*. C'est ainsi que les « liés » *(nexi)* furent « déliés » *(soluti)*. Et des mesures furent prises pour qu'ils ne fussent plus liés à l'avenir *(cautumque in posterum ne necterentur)*. »

IV

*Indra contre les liens de Varu*n*a.*

Pour notre propos un autre passage de Tite-Live, II, 23-24, est plus important encore. Il appartient à ce groupe de récits épiques qui décrivent les guerres de la République naissante contre ses voisins. Autrement mais au même titre que les traditions sur les rois, ces récits sont chargés de « mythologie » en ce sens qu'ils illustrent et justifient sinon des fêtes et des cultes précis, du moins des comportements réguliers et des constantes morales auxquels les Romains des siècles historiques tenaient au moins aussi fermement qu'à leur religion. Mais pour apprécier ce document, il nous faut d'abord revenir à l'Inde des brahmanes.

Là, sauf les allusions aux dettes qui ont été relevées tout à l'heure, c'est de faits magico-religieux qu'il s'agit, ou de ce qu'on peut se risquer à appeler le « droit rituel », réglant les échanges entre les sacrifiants et les dieux. De ce droit, Mitra et Varu*n*a, on l'a vu, sont les deux garants et le sacrifiant maladroit ou fraudeur risque d'être

aussitôt « lié » par Varu*n*a comme, dans la Rome archaïque, le débiteur inexact devenait automatiquement *nexus* chez son créancier. Mais les *Brāhmana* racontent plusieurs histoires où l'on voit un sacrifiant sortir de cette sombre impasse grâce à une intervention imprévue. Elles méritent d'être considérées.

Nous avons déjà cité la première : c'est l'histoire de Manu, esclave de la *çraddhā*, se disposant à sacrifier sa femme sur réquisition des prêtres démoniaques ; le mécanisme est déclenché, fatal, aveugle ; si Manu ne va pas jusqu'au bout, s'il a un sursaut d'humanité, il manque à la loi du sacrifice et tombe dans les liens de Varu*n*a. Aussi n'hésite-t-il pas : il ira jusqu'au bout. Alors surgit un dieu, qui n'est ni Mitra ni Varu*n*a, un dieu qui a pitié, et qui, prenant l'initiative et la responsabilité de rompre le terrible dilemme, décide que le sacrifice n'aura pas lieu et que, pourtant, Manu en aura le bénéfice. Ce dieu, c'est Indra.

La seconde histoire à verser au dossier est celle de Çuna*h*çepa, si importante à d'autres égards. Un roi a été « saisi » et frappé d'hydropisie par Varu*n*a parce qu'il n'a pas tenu la promesse cruelle qu'il lui avait faite de lui sacrifier son propre fils ; Varu*n*a consent enfin à une substitution, mais il veut de toutes façons une victime humaine équivalente ou supérieure au prince, et c'est ainsi que le jeune brahmane Çuna*h*çepa, dûment acheté et lié au poteau, attend la mort selon le rituel du rājasūya (consécration royale) spécialement révélé par Varu*n*a à cette occasion. Çuna*h*çepa, pour échapper à la mort, prie divers dieux : Prajāpati d'abord, qui l'adresse à Agni, qui l'adresse à Savit*r*, qui le renvoie à Varu*n*a : « C'est par le roi Varu*n*a que tu es lié, dit-il, va à lui ! » Varu*n*a l'écoute mais, tels ces grands

spécialistes prisonniers de leur technique, il semble que Varu*n*a ne puisse rien pour celui qu'il a lié ; il l'adresse de nouveau à Agni, qui l'adresse aux Viçve Devā*h*, qui l'adressent à Indra, qui l'adresse aux Açvin, qui lui disent de prier l'Aurore : et le miracle s'accomplit : au fur et à mesure qu'il prie, stance après stance, les « liens » de Varu*n*a qui tenaient le roi se relâchent, l'hydropisie disparaît, et plus n'est besoin de victime. Ici « les dieux sauveurs » sont nombreux, et le rôle d'Indra n'est pas aussi net que dans le cas précédent : du moins figure-t-il en bonne place, à côté de ces divinités bienfaisantes, non combattantes, que sont les Açvin. Et sans doute son intervention était-elle plus décisive encore dans des formes moins « sacerdotales » du récit puisque la littérature postérieure opposera au vieux rituel de consécration royale fondé par Varu*n*a *(rājasūya)* et entaché originellement de sacrifices humains (l'histoire même de Çuna*h*çepa le suppose et plusieurs détails l'attestent), le rituel de consécration royale fondé par Indra *(açvamedha)* et ne comportant pas de victime humaine. Nous pensons surtout, en ce moment, au chapitre 83 du livre VII du *Rāmāyana*, où Rāma se dispose à célébrer le rājasūya et où son frère l'en détourne : « Comment, lui dit-il, pourrais-tu accomplir, ô prince, un tel sacrifice, où l'on voit l'extermination, sur terre, des races royales ? Et ces héros, ô roi, qui sur la terre ont atteint l'héroïsme, pour eux tous ce sera ici la destruction, cause d'une colère universelle » (*sa tvam evamvidham yajñam arhitāsi katham nrpa prthivyām rājavamçānām vināço yatra drçyate ? prthivyām ye ca purushā rājan paurusham āgatāh sarvesham bhāvitā tatra samkshayah sarvakopajah*, çlok. 13-14). Ces allusions sont claires : le rituel classique du rājasūya simule en effet —

et donc exigeait jadis réellement — la mise à mort de rājanya, de nobles apparentés au roi. Rāma, d'ailleurs, comprend et renonce sans hésiter « au plus grand des sacrifices, au rājasūya » *(rājasūyāt krāttutamāt nivartayāmi)* parce que « un acte préjudiciable au monde ne doit pas être accompli par les sages » *(lokapīdākaram karma na kartavyam vicakshanaih)* et, à la place, il célèbre le sacrifice de l'açvamedha, non moins efficace, non moins glorieux, mais respectueux de la vie humaine, l'açvamedha institué jadis par Indra.

V

Morale du Souverain et morale du Héros.

Il faudrait faire éclater le cadre de la présente étude pour mettre pleinement en valeur ces interventions d'Indra. Indra, le dieu combattant, le premier d'entre ses frères les Marut, le conducteur de la bande héroïque, s'oppose ici à Varuna, le magicien, le roi des Gandharva ; nous ne sommes plus dans la mythologie propre du Souverain-prêtre, mais au point pathétique où elle conflue, violemment, avec la mythologie du chef militaire ; nous changeons de « fonction sociale » et même, puisque nous sommes dans l'Inde, de « classe sociale », et par conséquent de morale, de droit, de *Weltanschauung*. L'étude sociologique des Marut, de la « société des guerriers » indo-iraniens vient d'être commencée par M. Stig Wikander (*Der arische Männerbund*, Lund-Upsal, 1938) et devra être poursuivie. Pour l'instant, ce n'est pas dans le monde indo-iranien que les faits sont le plus clairs, mais dans le monde germanique et ce n'est évidemment pas un hasard

si le travail de M. Wikander se présente comme inspiré par le livre de M. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt a. M., 1934) ; nous-même avons esquissé quelques rapprochements entre les deux domaines aux chapitres VI-VII de *Mythes et dieux des Germains* (Paris, Leroux, 1939, v. notamment p. 93, n., et pp. 97, 102 et suiv. et chap. X « Census iners... »). Il ressort de l'ensemble des témoignages (déjà Tacite, *Germanie*, 31) que la morale économique, de même que la morale sexuelle et généralement le comportement de ces guerriers, en paix comme en guerre, n'avait rien de commun avec les principes qui réglaient le reste de la société : « Aucun d'eux, dit Tacite *(loc. cit.)* à propos de la « société militaire» des *Chatti*, n'a ni maison, ni champ, ni souci de rien ; ils se présentent chez n'importe qui et reçoivent nourriture, prodigues du bien d'autrui, dédaigneux du leur... » *(nulli domus aut ager aut aliqua cura : prout ad quemque uenere, aluntur, prodigi alieni, contemptores sui...)*. On mesure sans peine combien de telles sociétés sont loin de Mitra et de Varu*n*a, loin de toute « exactitude », loin de tout mécanisme du type *nexum* et même *mūtuum*, loin de tout système de propriété, de dettes, d'avances. Et l'on comprend mieux comment l'un des textes les plus énergiques que M. Wikander rencontre dans l'Avesta — dirigés contre les *mairya-* (où il voit avec raison les membres du Männerbund iranien, et non pas des « bandits » comme traduisait Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, p. 445) — les présente comme les *miθrō-drug-* types, c'est-à-dire à la fois « ceux qui violent les contrats » sur le plan humain et « ceux qui mentent à Miθra » sur le plan divin ; et ce texte, qui ouvre précisément le grand *Yašt* de Miθra (*Yašt*, X, 2), est comme le témoin fossile

des vieux conflits entre les morales et les religions des deux premières « fonctions », des deux premières « classes » de la société.

On ne s'étonnera pas que le dieu de ces « sociétés d'hommes », qui sont pourtant terribles à tant d'égards, apparaisse dans la fable indienne, en opposition au Lieur magicien, comme un dieu miséricordieux, comme le dieu qui délie les victimes régulières, les victimes humaines de Varu*n*a : le guerrier et le sorcier ou, sur un autre plan, le soldat et le policier attentent également, quand il le faut, à la liberté et à la vie de leurs semblables, mais chacun opère selon des procédés qui répugnent à l'autre. Et surtout le guerrier, par le fait qu'il se met en marge ou au-dessus du code, s'adjuge le droit d'épargner, le droit de briser, entre autres mécanismes normaux, celui de la « justice rigoureuse », bref le droit d'introduire dans le terrible déterminisme des rapports humains ce miracle : l'humanité. Au vieux principe qu'on peut formuler « *ius nullum nisi summum* » il ose du moins substituer quelque chose qui ressemble déjà au principe que nous révérons encore en oubliant souvent de le pratiquer : « *summum ius summa iniuria* ». Marcel Granet, étudiant le même phénomène sur le domaine chinois, nous a habitués, dans ses leçons et dans ses propos, à guetter, à observer ce qu'on peut appeler « l'avènement du guerrier » : partout, cette révolution marque un des grands moments, constitue un des grands moyens du progrès des sociétés. Les traditions indiennes que nous venons de mentionner appartiennent à cet ensemble. Et aussi, croyons-nous, la belle légende de Tite-Live, II, 23-24, qui, naturellement, ne se joue pas comme dans l'Inde entre hommes et dieux, où il ne s'agit plus de dettes religieuses et liturgiques mais de

dettes juridiques et pécuniaires : de créanciers, de débiteurs, et de soldats.

VI

Le sacramentum militaire contre le nexum.

La guerre volsque est imminente, et Rome est déchirée par les haines que suscite le régime des dettes : « Nous combattons au dehors pour la liberté et pour l'empire, disent les *nexi* indignés, et dans Rome même nous sommes saisis et opprimés *(captos et oppressos esse)* par nos concitoyens ! » La ville gronde, un incident fait éclater l'orage : un vieillard se précipite sur le forum en haillons, pâle, exténué, farouche, cheveux et barbe en désordre ; on le reconnaît : c'est un ancien centurion ; il montre sa poitrine couverte des cicatrices qu'il a rapportées de maint combat ; et il explique son malheur : l'ennemi ayant ravagé ses terres, il a dû s'endetter ; grossies par les intérêts, ses dettes l'ont dépouillé successivement du champ qu'il tenait de son père et de son aïeul, de tous ses biens, de sa liberté même *(uelut tabem peruenisse ad corpus)* ; il a été emmené par son créancier, et non pas simplement en servitude, mais dans une véritable prison, dans un vrai local d'exécution *(non in seruitium, sed in ergastulum et carnificinam)* ; il montre enfin son dos, meurtri de coups récents. L'émeute se déchaîne ; de toutes parts, ceux qui sont encore *nexi*, ceux qui l'ont été *(nexu uincti solutique)* accourent, invoquant la *fides Quiritium*. Les sénateurs sont assiégés, menacés, et n'eussent pas échappé au massacre si les consuls n'étaient intervenus. Le peuple ne se calme que lorsqu'un consul, apprenant qu'une formidable armée volsque s'est

mise en mouvement, impose au Sénat la décision suivante : « Nul ne pourra retenir lié ou enfermé aucun citoyen romain et le priver ainsi de la possibilité de s'inscrire devant les consuls *(nominis edendi apud consules potestas)* ; nul ne pourra saisir ni vendre les biens d'un soldat tant qu'il sera à l'armée. » Aussitôt, tous les *nexi* présents s'engagent *(qui aderant nexi profiteri extemplo nomina)* et les autres, apprenant que leur créancier n'a plus le droit de les retenir *(retinendi ius creditori non esse)*, accourent au forum pour prêter le serment militaire *(ut sacramento dicerent)*. Tite-Live ajoute que ces *nexi* formèrent un corps considérable, celui-là même qui, dans la guerre qui commençait, éclipsa tous les autres par le courage et par l'efficacité *(magna ea manus fuit ; neque aliorum magis in Volsco bello uirtus atque opera enituit)*.

Libre aux historiens de penser qu'ils tiennent ici de l'histoire pure, c'est-à-dire un événement réel, accidentel, enregistré et enjolivé par « la tradition ». Nous pensons que c'est de l'épopée, c'est-à-dire — au sens qui a été précisé plus haut — de la mythologie romaine. Bien entendu les deux conceptions ne s'excluent pas puisque le mythe n'est souvent que la transposition en un récit typique et unique (fabuleux ou vraisemblable suivant le goût des récitants) d'un mécanisme ou d'un comportement régulier de la société ; il n'est pas impossible que, dans la plus ancienne Rome, un mécanisme ait existé, ait fonctionné plus ou moins régulièrement, permettant aux victimes du *nexum* de se libérer non pas « moyennant *uirtus* » mais bien « pour la *uirtus* », non pas « en se rachetant » par leurs exploits mais vraiment en annulant leur passé, en recommençant une vie d'un type nouveau : Tite-Live (ou les annalistes

ses prédécesseurs) aurait seulement résumé en un événement unique, présenté comme fortuit, de vieilles traditions relatives à cet usage désuet. En tout cas, ce ne serait là qu'une hypothèse. La seule donnée de fait, c'est le récit épique, et il suffit à ceux qui explorent la sociologie romaine : il exprime, dans un costume classique, l'opposition entre le Droit automatique et aveugle du juriste et le souple Contre-Droit du guerrier. Face à une morale capitaliste qui s'appuie sur la souveraineté magico-religieuse, il dresse une mystique héroïque qui se justifie par l'œuvre mouvante, imprévisible, des *milites*. Au mécanisme qui s'enclenche *per æs et libram*, il substitue un engagement tout à fait hétérogène : le *sacramentum* prononcé, d'homme à homme, devant le commandant en chef. Cette troupe de ci-devant *nexi*, qui se distingue *uirtute* et *opera* dans les guerres légendaires où Rome voyait l'origine de son empire, c'est sans doute, une fois dépouillée de la forme « légionnaire » qu'elle revêt dans Tite-Live, l'un des rares témoignages qu'on ait sur les plus vieux « Männerbünde » de l'Italie [1].

1. Cf. *Horace et les Curiaces*, pp. 85 et suiv. ; V. Basanoff, *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses*, 1945-47, p. 133, et *Le conflit entre « pater » et « eques » chez Tite Live* (explication du mythe de la *transuectio equitum*), *Annuaire*... 1947-48, pp. 3 et suiv. — M. P. Arnold vient de publier un livre intitulé *Mavors*.

CHAPITRE VII

*WÔDHANAZ ET *TÎWAZ

I

Collaboration des dieux souverains antithétiques.

Avant de confronter les systèmes déjà étudiés aux systèmes homologues des autres peuples parlant des langues indo-européennes, il convient d'y repérer les constantes et les variables.

Jusqu'à présent, à Rome comme chez les Indo-Iraniens, nous avons collectionné des « couples » — notions, personnages humains ou divins, activités rituelles, politiques, juridiques, symboles naturalistes — qui partout sont sentis comme antithétiques. Théoriquement ce caractère pouvait se développer dans deux directions : qui dit « antithétique » dit « opposé » ou « complémentaire » ; l'antithèse pouvait donc s'exprimer par un conflit ou par une collaboration. Or nulle part nous n'avons rencontré le conflit, mais bien, partout, sous des formes diverses, la collaboration.

Pas de trace, mythique ni rituelle, de conflit entre ces contraires : Mitra et Varu*n*a ou plutôt, au duel, *Mitrāvaru*n*ā*. Pas de conflit non plus entre Miθra et Ahura-Mazdāh, alors que l'Iran

jalousement « mazdéen » avait toutes raisons d'isoler son grand dieu et d'abaisser devant lui tout ce qui n'était pas lui. Les *Gāthās* ignorent Miθra, et n'en font pas un *daēva*. Et dès qu'il reparaît, partout où il reparaît, c'est comme le « presque égal » et comme un distingué collaborateur d'Ahura Mazdāh.

A Rome, Numa a beau prendre le contrepied de Romulus, « l'histoire » a soigneusement pourvu à éviter entre eux l'ombre d'un conflit : ils ne se rencontrent ni dans le temps ni dans l'espace, bien que partiellement contemporains ; typologiquement Numa, même quand il réforme ou annule l'œuvre de son prédécesseur, est censé la « compléter », la « perfectionner », et non l'abolir ; après Numa, l'œuvre de Romulus subsiste et, tout le long de son existence, Rome pourra se réclamer également de ses deux pères. Rituellement, Luperques et *flāmen dialis* (et sans doute généralement *flāmines*) s'opposent bien par toute leur conduite, mais l'opposition reste morphologique : le jour annuel où les Luperques se déchaînent, ils ne rencontrent pas leurs « repoussoirs » devant eux ; au contraire, au matin des Lupercales, le *flāmen dialis* avec sa femme, le *rēx*, les *pontifices* paraissent donner aux magiciens sauvages investiture et champ libre (cf. ci-dessus, p. 31, n. 1).

Quand le couple — ou l'un de ses deux termes, entraînant alors l'autre explicitement ou implicitement — se trouve engagé dans un conflit, l'adversaire est extérieur, hétérogène : tel, on vient de le voir, Indra contre Varuṇa ; ou le *sacramentum* contre le *nexum*.

En particulier, ni à Rome, ni dans l'Inde, ni dans l'Iran, nos couples n'apparaissent dans un ensemble mythique et rituel où leur structure

antithétique aurait pu, semble-t-il, les porter : nous faisons allusion aux récits et aux scénarios de « royauté temporaire » (« faux roi », « roi de carnaval », etc.). De tels récits, on en rencontre dans l'Inde, avec l'outrecuidant Nahu*sh*a s'insérant entre la déchéance et la restauration d'Indra ; dans l'Iran, avec le monstrueux tyran Aždahāk s'insérant entre la chute de Yim et l'avènement de Feridūn ; à Rome, dans les légendes qui servent de mythe au *regifugium* annuel, avec Tarquin le Superbe s'insérant entre Servius Tullius et le Consul. Partout il s'agit d'un roi mauvais et usurpateur temporaire, encadré entre deux règnes légitimes et bons ; et partout, comme on le vérifie aisément, l'un au moins des deux chefs légitimes, celui d'avant ou celui d'après, et parfois les deux (Indra-Indra ; Feridūn ; le consul Brutus) sont du type *militaire, combattant*. Par ces deux traits, ces récits se distinguent radicalement de ceux où apparaissent nos couples : Varu*n*a et Mitra, Romulus et Numa sont également légitimes, également nécessaires, imitables, « bons » au sens large du mot ; en particulier on l'a vu, les rois « terribles », même quand ils finissent mal, ne sont pas de « mauvais » rois (v. ci-dessus, p. 104). Et d'autre part, bien que le positivisme romain ait tendu à réduire Romulus à un type proprement guerrier, ils sont tout autre chose que des « chefs militaires » : Varu*n*a et Mitra, Romulus et Numa sont rois par essence, les uns en vertu de leur violence créatrice, les autres en vertu de leur sagesse organisatrice [1].

1. Sur un autre type de royauté, acquise par les mérites, v. *Servius et la Fortune*, pp. 137 et suiv., 196 et suiv.

II

Priorité du Souverain terrible.

A l'intérieur de tous ces couples, quand il s'agit de personnages humains ou divins, on a pu noter une sorte de suprématie d'un des deux termes, — toujours le même. Suprématie difficile à formuler, et sans grande conséquence, le plus souvent extérieure, et quantitative plutôt que qualitative. Mais le fait est trop constant pour qu'on le passe sous silence.

Chez les Indiens des temps védiques, bien que — peut-être simplement pour des raisons de rythme — figurant dans l'expression ordinaire en tête du couple *(Mitrāvarunā,* et même simplement *Mitrā,* au duel ; cf. avest. *Miθra-Ahura),* Mitra est une figure très pâle ; il n'a dans le Rg *Veda,* lui appartenant en propre, qu'un seul hymne ; partout ailleurs il apparaît dans l'ambiance de Varu*n*a qui est, lui, fortement caractérisé et possède personnellement un grand nombre d'hymnes. Varu*n*a, très souvent, représente le couple à lui tout seul (garantissant la justice, s'annexant le jour aussi bien que la nuit), alors qu'une telle expansion serait exceptionnelle, si même elle s'observe, du côté de Mitra. Quand l'Iran réformé a détaché au-dessus de l'univers un dieu souverain unique, c'est Ahura, et non Miθra, qui a bénéficié de cette promotion. A Rome, sur le plan divin, c'est Jupiter qui a capté Dius Fidius et qui est devenu, lorsqu'il n'y a pas lieu de nuancer, le dieu des éclairs de jour aussi bien que de nuit, et le dieu du serment, le dieu même de la Fides ; sur le plan humain, Romulus est le vrai fondateur

de Rome, Numa n'est, historiquement, que le second, son second.

A cette forme particulière de rapport, on peut proposer des explications plausibles. Ces personnages se groupant, entre autres, comme magicien-créateur et juriste-organisateur, il est bien évident qu'ils se « succèdent », au moins au début des mondes ou des Etats, dans la cosmogonie ou dans l'histoire, suivant un ordre nécessaire : Ahura Mazdāh crée, Romulus fonde, Miθra et Numa ne peuvent organiser et régler qu'ensuite. D'autre part, nos plus vieux documents indiens étant des textes relatifs au sacrifice, à la vie magico-religieuse, et non des textes juridiques ou économiques, il est naturel que le principal des deux Souverains y soit Varu*n*a et non Mitra. Ces réflexions sont raisonnables, assurément, mais, dans nos études, il faut se défier des « évidences » de la raison. Constatons simplement que les couples exprimant les conceptions romaine et indo-iranienne de la Souveraineté se présentent avec une hiérarchie de fait qui n'exclut pas une égalité de droit. Un élément nouveau nous permettra bientôt de préciser, sinon d'interpréter, cette situation (v. ci-dessous, p. 158).

III

Miθra armé.

Après avoir constaté ces accords, il faut marquer une différence, d'autant plus intéressante qu'elle laisse l'Inde védique isolée en face de Rome et de l'Iran : le Miθra avestique se présente *aussi* comme un dieu armé, combattant ; tout son *Yašt* le montre en bataille ; il est étroitement associé à V*r*θragna, au génie de la victoire offensive.

Dans l'Inde védique, au contraire, le dieu fulgurant est Indra, et Indra seul, tandis que Mitra ne combat sous aucune forme ; et c'est encore Indra qui a été si tôt et si étroitement rapproché de V*r*trahan qu'il l'a absorbé, devenant pour les siècles des siècles « Indra V*r*trahan ». Un détail exprime cette différence de manière sensible : les Indo-Iraniens avaient déjà une dénomination et une représentation précise de l'arme divine, sanscrit *vajra*, avest. *vazra* (d'où, par emprunt, dans les langues finno-ougriennes, finnois *vasara*, lapon *væčer* « marteau », mordve *vižir* « hache » : Setälä, *Finn.-ugr. Forschungen*, VIII, 1908, pp. 79-80) ; dans les descriptions que l'Inde et l'Iran font de ces deux armes, M. B. Geiger (*Sitzb. d. Ak. d. Wiss.*, Vienne, 1916, 176, 7, pp. 74 et suiv.) a relevé des coïncidences qui semblent garantir en effet une figuration et même des formules préhistoriques ; or le *vajra* « Donnerkeil, arme-foudre » est l'arme exclusive d'Indra ; le *vazra* est exclusivement la « massue » de Miθra.

Il est probable que cet équilibre des faits iraniens est l'effet d'une évolution ; il doit répondre d'abord aux intentions des réformateurs zoroastriens, qui ont moralisé jusqu'à la guerre, et aussi à la forme particulière qu'ont revêtue là les rapports entre la force guerrière et l'administration royale ; alors que, dans l'Inde ancienne, terre des royautés morcelées, le combattant V*r*trahan (plus précisément Indra-V*r*trahan) s'est développé, repoussant très vite à l'arrière-plan (dans toute la religion postvédique) Mitra et Varu*n*a et tous les *A*ditya, dans l'Iran impérial au contraire V*r*θragna est resté le génie, « l'officier » d'une fonction précise — la victoire offensive — et l'essentiel de la religion de l'État s'est fixé sur les entités vérita-

blement souveraines : Ahura-Mazdāh, son conseil de Puissances abstraites, et aussi Miθra. Et c'est Miθra qui, dans les parties de l'Avesta qui l'admettent, s'est annexé divers traits du dieu guerrier, sans toutefois aller jusqu'à absorber Vrθragna. Quel qu'ait été le détail des évolutions, voilà du moins leur direction probable.

Cependant il est possible que l'iranien Miθra, combattant armé du *vazra*, n'ait fait que développer une puissance qui était celle du **Mitra* indo-iranien et que le Mitra védique aura laissé perdre ; si, en effet, à Rome, ni Numa, ni Fides, ni Dius Fidius ne sont à aucun degré des combattants, Dius Fidius n'en est pas moins, en tant que juriste, un dieu fulgurant, armé du *fulmen* dont il « sanctionne » les *fœdera*, ainsi que paraît l'exprimer son autre nom (Semo Sancus) et ainsi que le dit Virgile en transportant l'expression sur le complexe Jupiter (*Énéide*, XII, 200). Foudre de notaire et non pas de capitaine, cachet et non pas arme, mais foudre quand même. Il est d'ailleurs remarquable que l'autre élément du couple souverain des Romains, le Jupiter Terrible soit aussi — et essentiellement, et belliqueusement — fulgurant : c'est lui (en tant qu'Elicius) qui pose au pacifique et bon Numa le redoutable problème de l'expiation de la foudre, c'est-à-dire du sacrifice humain. Et Mars, le dieu des « milites », dont le domaine cosmique est l'atmosphère proche et le dessus de la terre [1], Mars n'est pas un fulgurant. Par là Rome s'accorde encore, contre l'Inde, avec l'Iran, qui n'arme pas de foudre son génie victorieux Vrθragna. L'Inde, au contraire, s'accorde avec le monde germanique où le dieu de la seconde des trois

1. *JMQ* I, p. 95.

fonctions cosmiques et sociales, le champion-combattant, est appelé Th*ôrr*, c'est-à-dire *Th*un-raz* « le Tonnerre », et armé du marteau-foudre.

IV

Ouranos et Zeus.

Les vues que ce livre entr'ouvre sur l'ancienne conception indo-européenne de la Souveraineté devraient, semble-t-il, permettre de compléter le petit livre que nous avons consacré à *Ouranos-Varuna* (1934), et où nous avons négligé Mitra. En fait, elles éclairent simplement la singularité des mythes grecs, l'impossibilité où l'on est de les réduire aux systèmes indo-européens[1].

Ouranos n'est en couple avec aucun dieu ; à côté de ce roi terrible, de ce lieur aux prises irrésistibles (cf. ci-dessous, p. 202), de ce créateur désordonné, à son « niveau mythique » du moins il n'y a pas de souverain réglé, juriste, organisateur. Certes, ce type de souverain apparaît dans la suite du récit, c'est Zeus ; mais il ne vient pas, en couple, pour équilibrer Ouranos, pas même comme Numa équilibre Romulus ; il vient pour abolir à jamais son mode d'activité, pour ouvrir une nouvelle phase de la vie du monde où le puissant caprice d'Ouranos n'aura plus aucune place, ni comme moteur, ni comme modèle, ni comme objet de culte. Ce Zeus et cet Ouranos, l'un ciel lumineux et l'autre ciel nocturne (cf. ci-dessus, p. 92), l'un guerrier fulgurant et l'autre magicien « saisissant », l'un δικαῖος (encore que tel ne soit pas l'avis de Prométhée) et l'autre désordonné, l'un seulement surhumain et l'autre monstrueux,

1. Cf. ci-dessus, p. 1, n. 113.

— dans quelle mesure héritent-ils, avec un cadre théologique tout différent, du vieux couple équilibré dont les faits romains et indo-iraniens garantissent l'antiquité indo-européenne ? Ouranos a été rejeté par sa défaite dans le Temps fabuleux et comme hors de notre portée, tandis que Zeus vit avec nous, chez nous : cette différence de « cadre » équivaut-elle à ce que les Indiens disent de Mitra et de Varu*n*a, « Mitra est ce monde-ci, Varu*n*a est l'autre monde » ? Ce ne serait pas la première fois que des rapports d'espace évolueraient, se formuleraient en rapports de temps.

Mais on est assuré que Zeus, que l'ensemble des concepts religieux vivants de la Grèce sont, pour l'essentiel, formés d'une substance égéenne, non indo-européenne. Ce qui nous a paru venir du fonds indo-européen n'est plus que fable, matière à littérature et non pas à culte : ici Ouranos, là les Centaures ; les monstres « usuels », incarnés dans les processions, ce ne sont pas les Centaures, mais les Satyres, les Silènes ; et Ouranos ne figure plus qu'en tête d'une cosmogonie érudite. Ne cherchons donc pas de rapport simple entre Ouranos fossile et Zeus vivant. Surtout ne pensons pas trop vite que Zeus a pu cumuler, comme l'iranien Mi*θ*ra, une figure guerrière et une âme de juriste : en Grèce, l'objet de notre présente investigation ne subsiste même pas puisqu'aucune forme de mythologie ni de société grecque ne s'articule plus sur le schéma indo-européen des « trois fonctions (ou classes) sociales », conservé dans l'Inde, dans l'Iran, dans la plus ancienne Rome, et reconnaissable encore chez les Celtes et chez les Germains [1]. Zeus préside bien une hiérarchie

1. Voir quelques réserves à cette négation dans *JMQ I*, pp. 252 et suiv. et dans *Tarpeia*, pp. 221 et suiv.

divine, mais de type différent, sans doute égéenne, dont Poseidon et les Eaux marines, Pluton et l'Empire Souterrain sont les autres termes. Dans tous les cantons grecs, certes, la guerre, l'agriculture ont leurs patrons : nulle part, sous le souverain magique, ils ne forment cette triade dont les trois flamines de Jupiter, de Mars et de Quirinus, allant sur un même char sacrifier à la Fides Publica, sont encore les témoins exacts. Peut-être un temps viendra-t-il où, non seulement dans les rapports d'Ouranos avec Zeus, mais dans ceux d'Ouranos avec Okéanos, et de tous deux avec Kronos, on fera un départ probable entre les données égéennes et les bribes de matière indo-européenne qui ont pu se maintenir autour des noms sûrement ou probablement indo-européens des personnages (cf. ci-dessous, p. 204). Mais aujourd'hui nous passerons sans entrer devant les temples de la Grèce : châtiment que nous méritons peut-être pour les avoir explorés sans prudence dans nos premiers essais.

Il y aura lieu, d'ailleurs, de porter l'enquête plus loin que les Ouranides : c'est un problème, auquel s'intéresse actuellement un de nos étudiants, M. Lucien Gerschel, que de savoir dans quelle mesure les oppositions ici définies se laissent rapprocher de l'opposition, chère à Nietzsche et parfaitement réelle, d'Apollon et de Dionysos.

V

**Wôdhanaz et *Tîwaz.*

Dans un travail récent *(Mythes et dieux des Germains*, 1939, chap. I : *Mythologie indo-européenne et mythologie germanique)*, nous avons

commencé de confronter les plus anciennes formes de représentations religieuses du Nord indo-européen avec le système qui se dégage de la comparaison de l'Est et de l'Ouest, des faits indo-iraniens, italiques et celtiques. Nous avons dit comment l'absence d'un grand corps sacerdotal analogue aux brahmanes, aux mages, aux druides, au collège pontifical (flamines et pontifes), et aussi l'idéal d'indistinction sociale qui avait si vivement frappé César chez les peuples transrhénans, ont altéré, amolli le système sans pourtant le désarticuler. En particulier, dans diverses formules, dans des groupements divins, dans la division générale de la mythologie, on reconnaît la grande tripartition des fonctions cosmiques et sociales : souveraineté magique (et administration céleste du monde), puissance guerrière (et administration de l'atmosphère proche), fécondité tranquille (et administration du sol, du sous-sol, de la mer). Ainsi se définit exactement la triade scandinave : Odh*inn*, souverain magicien ; Th*ôrr* champion tonnant ; *Freyr* (ou *Njö*dh*r*), producteur lubrique et pacifique ; ainsi peut-être déjà la triade que César, déconcerté, a signalée en termes trop naturalistes : *Sol*, *Vulcanus*, *Luna*, c'est-à-dire sans doute **Tîwaz* ou **Wô*dh*anaz*, *Th*unraz*, **Ner*thu*z* (*Guerre des Gaules*, VI, 21 ; cf. nos *Mythes et dieux*..., p. 12) ; et aussi celle qui apparaît dans Tacite (*Germanie*, 2) à travers les groupes religieux issus des fils mythiques de Mannus, *Erminones*, *Istrœones* (meilleure lecture qu'*Istuævones*), *Inguæones* (**Ermenaz* : cf. vieux-scand. *jörmunr*, surnom de Odh*inn* ; **Istraz* : adjectif en **-raz*, de i.-e. **-ro-*, formation fréquente dans les noms des dieux combattants et forts : *Indra*, *Rudra*, *Th*unraz* lui-même ; **Inguaz* : cf. vieux-scand. *Yngvi*, surnom de *Freyr* ; v. J. de

Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, 1935, pp. 212-216).

Mais chez les Germains comme à Rome et comme dans le monde indo-iranien, la première fonction, la Souveraineté n'est pas patronnée par un dieu unique : en Scandinavie, à côté de Odh*inn*, il y a *Ullr* (Norvège, Suède du Nord et du Centre) ou *Tyr* (Danemark, Scanie) ; sur le continent, à côté de **W*ôdh*anaz*, il y avait **Tîwaz* ou **Tiuz* (all. *Wotan* et *Ziu*) : lorsque Tacite (*Germanie*, 9) nomme les trois grands dieux des Germains sous les noms de *Mercurius*, *Mars*, *Hercules*, il faut reconnaître le couple **W*ôdh*anaz*-**Tîwaz*, dieux de la Souveraineté, et le champion *Th*unraz* (J. de Vries, *Altgerm. Religionsgesch.*, I, pp. 166-179), le patron de l'agriculture, quel qu'il soit, étant négligé en vertu sans doute du mépris au moins théorique, déjà noté par César (*agriculturæ non student*, etc., VI, 22) ; Tacite précise que le dieu qu'il appelle Mercurius exige à certain jour des victimes humaines, tandis que Mars, aussi bien que Hercules, se contente de sacrifices animaux : critérium excellent qui définit un des deux souverains comme « terrible » par opposition à la fois à l'autre souverain et au dieu guerrier ; cela rejoint deux groupes de faits indiens et romains signalés dans les précédents chapitres (pp. 95 et suiv., et 125 et suiv.).

Au chapitre II de *Mythes et dieux des Germains*, nous avons examiné les récits de Saxo qui, opposant soit *Othinus* et *Ollerus* (c'est-à-dire Odh*inn* et *Ullr*), soit *Othinus* et *Mithothyn* (c'est-à-dire Odh*inn* et *mjötu*dh-*inn* « le chef-juge » ou bien, moins probablement, « l'Anti-Odh*inn* »), permettent de définir chacun des termes de ces couples par rapport à l'autre. Soulignons d'abord que, à la différence de ce que nous avons vu constam-

ment à Rome, dans l'Iran, dans l'Inde (cf. ci-dessus, p. 135), le thème mythologique de « l'antithèse des deux types de souverain » est fondu avec le thème mythologique du « mauvais roi temporaire » : Ollerus, Mithothyn sont des usurpateurs qui n'occupent la souveraineté que pendant les déchéances (obligatoire ou volontaire) d'Othinus. Nous laisserons de côté la forme « Othinus-Ollerus » de l'antithèse : elle ouvre en effet une voie de recherche fort importante, mais qu'il ne peut être question d'aborder ici, puisque Ullr semble s'opposer à *Odh*inn, entre autres spécifications, comme le patron des techniques précises (il est l' « inventeur » du patin, du ski...) au maître de la grande magie toute-puissante, comme le dieu artisan au dieu chamane ; il ne suffira pas de rappeler ici le *Lug samildânach* irlandais, « le dieu de tous les métiers », le dieu artisan à qui le dieu roi cède volontairement son trône pendant treize jours dans un récit mythologique bien connu (*La seconde Bataille de Mag Tured*, *Revue Celtique*, XII, 1891, § 74) : c'est toute la question des *religions de métiers* qu'il faudra prospecter d'un bout à l'autre du monde indo-européen, et l'harmonie, parfois l'union, des notions de juriste et d'artisan, de loi et de recette, de droit et de technique, méritera considération. Répétons simplement ici que, par leurs noms mêmes, *Ullr* (appelé aussi *Ullinn*, forme bien attestée par la toponymie norvégienne : Magnus Olsen, *Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne*, I, Oslo, 1915, pp. 104 et suiv.) et Odh*inn* (dérivé de ôdh*r*, qui existe d'ailleurs comme nom de dieu) recouvrent excellemment l'opposition que nous avons étudiée dans les chapitres précédents : *Ullr*, forme scandinave du mot gotique *wul*thus « δόξα », exprime la « gloire

majestueuse[1] » tandis que *ôdhr*, forme scandinave de l'allemand *Wut* et du gotique *woths* « δαιμονιζόμενος », désigne toutes les formes matérielles et morales de l'agitation frénétique (J. de Vries, *Folklore Fellows Communications*, 94, Helsinki, 1931, p. 31 : « mouvement rapide et furieux de la mer, du feu, de l'orage » et aussi « ivresse, excitation, génie poétique » ; quand il est adjectif, *ôdhr* se traduit soit « terrible, furieux », soit « rapide ») et nous ne pouvons que renvoyer à ce qui a été dit plus haut, à propos d'êtres homologues, de la mystique de la *celeritas* (ci-dessus, p. 48). M. de Vries, dont nous ne suivons pas complètement pour Odh*inn* l'interprétation végétale, définit du moins fort bien les deux dieux par leur étymologie : *Ullinn-Ullr*, c'est « a divine person, whose activity consists in a cosmical brilliancy », Odh*inn*, c'est le possesseur de l'*ôdhr* multiforme, de cette *Wut* volontiers nocturne qui anime aussi sur le continent les chevauchées de la Chasse Fantastique (« *das wütende Heer* », dont *Wôde, Wôdan* est parfois encore le chef) tout comme les terribles guerriers *Harii*, avec leurs boucliers noirs et leurs corps peints, choisissaient pour combattre les plus sombres nuits et se donnaient l'apparence d'un *feralis exercitus* (Tacite, *Germanie*, 43 ; cf. les *ein-herjar*, c'est-à-dire **aina-hariya-*, guerriers morts qui forment la cour d'Odh*inn* dans l'autre monde) ; il nous est agréable de retrouver, colorant ces deux figures de la Souveraineté, la même opposition symbo-

1. C'est le latin *vultus*. Cf. aussi les noms de personnes illyriens en *Voltu-* (*Voltu-paris, Volt(u)-reg-*) : Kretschmer, *Die vorgriechischen Sprach- und Volksschichten, Glotta*, XXX (1943), p. 144, n. 1. Sur *ullr*, v. maintenant I. Lindquist, *Sparlösa stenen, Lund*, 1940, pp. 52 et suiv., 179 et suiv.

lique de la lumière et des ténèbres que, sous des formes diverses, nous avons observée dans l'Inde (*Mitra* jour, *Varuna* nuit) et à Rome (*Iupiter* « *Summanus* », *Dius Fidius* « diurnus »). Dans la forme **Wôdhanaz-*Tîwaz* du couple, la même nuance est encore attestée par l'étymologie du deuxième nom : **Tîwaz*, c'est i.-e. **deiwo-*, c'est sanscrit *deva*h, c'est latin *deus*, c'est un dieu qui porte dans son essence la lumière du ciel.

Mais c'est en tant que juriste que l'adversaire d'Othinus va nous intéresser spécialement.

CHAPITRE VIII

« COMMUNITER » ET « DISCRETA CUIQUE »

I

**Tîwaz : la guerre et le droit*[1].

M. J. de Vries a considérablement avancé notre recherche par les paragraphes qu'il a consacrés au dieu germanique romanisé en Mars. Il s'agit sûrement de **Tîwaz*, l'homonyme du *Tyr* scandinave (*Altgerm. Religionsgesch.*, I, pp. 170-175). **Tîwaz* avait certes un rapport essentiel avec l'activité militaire, puisque indigènes et Romains y ont ainsi senti un Mars. Mais on pourrait, on devrait en dire autant de la plupart des dieux germaniques : César a fortement marqué que les seules activités auxquelles les Germains continentaux daignassent s'intéresser étaient la guerre et la préparation à la guerre ; le reste ne comptait pas ; et nous avons nous-même reconnu ce « glissement militaire » de toute la mythologie, à commencer par Odh*inn* (*Mythes et dieux*..., pp. 145 et suiv.). Aussi ne doit-on pas se contenter de cette étiquette sommaire.

1. Cf. le livre suggestif de Rudolf Holsti, *The Relation of War to the origin of State*, Helsingfors, 1913.

Quel genre de rapports **Tîwaz-Mars* soutient-il avec la guerre ? D'abord des rapports qui ne sont pas exclusifs, car il a d'autres activités : il est qualifié sur plusieurs inscriptions de *Thincsus* ; il est donc sûrement, en dépit d'interminables discussions, protecteur du *thing* (allemand *Ding*), du peuple assemblé en corps pour juger et décider. Mais, en dehors de cette importante fonction civile, dans la guerre même, **Tîwaz*-Mars reste juriste. Cédons la parole à M. de Vries (*op. cit.*, pp. 173-175) ; « ... Ainsi le dieu *Mars Thincsus* a été en rapports étroits avec l'assemblée du peuple, avec le *Ding* ; la même chose s'observe au Danemark, où *Tislund*, en Seeland, était un lieu d'assemblée. Donc **Tîwaz* était à la fois protecteur du combat et de l'assemblée. On a, en général, trop mis au premier plan son caractère de dieu de la guerre et insuffisamment reconnu sa signification pour le droit germanique... Ces deux conceptions (dieu des batailles, dieu du droit) ne sont pas contradictoires. La guerre, en effet, ce n'est pas la sanglante mêlée de la bataille, c'est une *décision*, obtenue entre deux parties combattantes, et assurée par des règles de droit précises. Qu'on lise, chez les historiens, comment les Germains fixaient déjà aux Romains le lieu et le temps des rencontres ; et l'on comprendra qu'il s'agit d'une action qui doit s'accomplir selon des règles juridiques constantes. Des expressions comme *Schwertding*, ou vieux-scandinave *vâpnadômr*, ne sont pas des figures poétiques ; elles correspondent exactement à l'ancienne pratique. Les gestes symboliques liés au combat en sont d'incontestables preuves : la déclaration de guerre des Latins par la *hasta ferrata aut præusta sanguinea* est immédiatement comparable au rite par lequel les Germains du Nord jetaient une lance sur l'armée enne-

mie ; et cette lance a la même signification essentielle que celle qu'on dresse au centre du lieu de *Ding* : si le Tyr scandinave, comme l'a déjà noté J. Grimm, portait une lance, c'était moins comme arme que comme signe de sa puissance juridique (cf. H. Meyer, *Heerfahne und Rolandsbild*, *Nachr. d. Gesellsch. f. Wiss.*, Ph.-hist. Klasse, Göttingen, 1930, pp. 460 et suiv.). De cet ensemble de faits il ressort que, sous tous les rapports, l'appellation de Mars Thincsus convient bien à ce dieu du droit. Naturellement les Romains ne pouvaient le considérer que comme un dieu de la guerre, puisqu'ils ne sont d'abord entrés en relations avec les Germains que dans la guerre ».

Ce raccourci est excellent et l'on voit que la mythologie sociologique de notre époque ne se satisfait pas plus de définitions telles que « dieu militaire », « dieu agricole ». que de ces autres définitions qu'on croyait naguère exhaustives, telles que « dieu solaire », « génie d'orage », « esprit de la végétation » : il y a bien des manières d'être dieu de la guerre, et **Tîwaz* en définit une qui serait très mal exprimée par les étiquettes « dieu guerrier », « dieu combattant » ; le légitime patron du combat en tant que coups assénés, c'est *Th*unraz*, le champion (cf. *Mythes et dieux*..., chap. VII), le modèle de la force physique, celui que les Romains ont traduit en *Hercules*. **Tîwaz* est autre chose : le juriste de la guerre, et en même temps une manière de diplomate, un peu comme ces *fetiales* romains, qui passent pour avoir été créés par le pacifique législateur Numa (ou par son petit-fils et émule Ancus) pour réduire, pour endiguer la violence. Quant à **W*ôdh*anaz*, il n'est pas non plus — et non plus que le lieur Varu*n*a — un combattant : jusque dans la bataille, il est le magi-

cien [1] ; patron de la troupe des hommes-fauves, des *Berserkir* et des *Ulfhedhnir*, « enveloppes d'ours » ou « peaux de loup » (comme Varu*n*a l'est des Gandharva mi-hommes mi-chevaux, comme Romulus l'est de la troupe des sauvages Luperques), il leur communique ses dons : pouvoir de métamorphoses, *furor (ôdhr !)*, invulnérabilité, sûreté du coup, et surtout force paralysante, par quoi l'ennemi est immobilisé, aveuglé, assourdi, désarmé, réduit à merci avant d'avoir combattu ; dans une histoire célèbre (*Saga des Völsungar*, XI, fin) on le voit surgir au plus fort de la mêlée, borgne fatal brandissant une lance dont il ne se sert pas pour combattre mais contre laquelle se brise l'épée du chef dont il a décidé la mort, et brusquement la fortune du combat se retourne : ceux qui allaient vaincre faiblissent, tombent en masse, sont vaincus. C'est exactement la technique de Jupiter Stator (cf. ci-dessus, pp. 64 et suiv.), de ce souverain terrible homologue d'*Odh*inn, et c'est une technique de sorcier tout-puissant, non de guerrier combattant. D'après Ranisch (*Eddalieder*, Collection Göschen, nº 171, p. 111, note), nous avons rappelé que les anciens Scandinaves nommaient cette peur paralysante, cette panique militaire, *herfjöturr* « lien, entrave d'armée » : ce n'est pas pour le lecteur une surprise de voir ici paraître l'image des « liens », et nous profitons de cette occasion pour prendre parti dans la discussion relative à Tacite, *Germanie*, 39 (cf. J. de Vries, *Altgerm. Religionsgesch.*, I, pp. 180-181) [2] : le *regnator omnium deus* des Semnones a

1. Cf. *Tarpeia*, pp. 274 et suiv.
2. L. von Schroeder, *Arische Religion*, I, 1916, p. 487, n. 1, a déjà rapproché ce *regnator omnium deus* germanique de Varu*n*a, maître des liens, — mais, paradoxalement, au profit de * Tîwaz.

un bois sacré où non seulement sont offerts des sacrifices humains, mais où nul ne peut entrer *nisi uinculo ligatus* — justement, dit Tacite, pour marquer qu'il s'agit de ce *regnator*, à qui tout le reste doit obéir, *cetera subiecta atque parentia* ; il ne s'agit donc sûrement pas du souverain juriste, mais bien du souverain terrible ; ce n'est pas **Tîwaz*, c'est **W*ôdh*anaz* ; toute la présente enquête comparative (ci-dessus, pp. 113 et suiv.) confirme l'indication qu'on avait déjà tirée, en ce sens, du rapprochement de Odh*inn* et du *Fjöturlundr* « bois sacré du Lien » dans *Helga-kvi*dh*a Hundingsbana* II (prose avant la str. 38), et rend caducs les frêles arguments contraires dont tous les auteurs semblent s'être contentés, sauf K. Zeuss, A. Baumstark, G. Neckel, B. Kummer et M. J. de Vries [1].

II

Saxo, I, 7 et César, VI, 22.

Mais revenons au temps de la paix. La légende qui oppose Othinus à Mithothyn (Saxo Grammaticus, I, 7) soulève une difficulté de grande conséquence. Voici le résumé de l'aventure. Sa dignité royale ayant été souillée par l'inconduite de sa femme, Othinus s'exile volontairement. En son absence un magicien, Mithothyn, usurpe sa place. Il apporte au culte un changement essentiel : « Il affirmait que la colère et le ressentiment des

1. Cf. la solution originale, mais peu vraisemblable, de M. R. Pettazzoni dans les *Atti della Accad. dei Lincei* (Sc. mor., hist. et philol.), CCCXLIII, 1946 (Rome, 1947), pp. 379 et suiv. (accentuant une thèse d'un article des *Studi e Materiali di storia delle Religioni*, XIX-XX, 1943-46) : le problème n'existerait pas.

dieux ne pouvaient être apaisés par des sacrifices unis et mêlés ; aussi interdit-il de leur adresser des prières collectivement, établissant pour chacun des dieux des libations séparées » (*Hic deorum iram aut numinum uiolationem* confusis permixtisque sacrificiis *expiari negabat : ideoque eis uota* communiter *nuncupari prohibebat,* discreta superum cuique libamenta constituens). Mais Othinus reparaît soudain, l'usurpateur s'enfuit et périt misérablement. Et le roi légitime rétablit l'ordre, « obligeant tous ceux qui en son absence avaient porté les titres des honneurs célestes à les déposer, comme biens ne leur appartenant pas » (*Cunctos qui per absentiam suam cælestium honorum titulos gesserant tanquam alienos* deponere coegit).

Ainsi l'usurpateur, celui des deux qui est le « mauvais » roi, l'éphémère par opposition au durable, ce n'est pas « le fou inspiré », c'est le « distributeur », ce n'est pas le dieu du tumulte *(*Odh*inn*-ôdh*r)*, c'est le chef-juge *(mjötu*dh*inn)*, c'est-à-dire un personnage du type de **Tîwaz*. Scandale : en transportant cette légende, qui est sans doute un ancien mythe, dans la réalité humaine, il faudrait donc concevoir une société dont toute la vie serait d'immenses Lupercales, coupées par une brève période annuelle où la vie serait juridiquement réglée, c'est-à-dire exactement le contraire de ce qui a été constaté, à Rome par exemple, au début du présent travail (pp. 39 et suiv.), et reconnu conforme à la raison.

Mais, cette fois encore, défions-nous de la raison. Et d'abord gardons-nous de confondre les représentations qu'une société se fait de ses propres mécanismes et le fonctionnement réel de ces mécanismes. Il est bien vrai que les mythologies projettent dans le Grand Monde les rouages de celui-ci ; mais le Grand Monde supporte tout ;

point n'y est besoin de ces compromissions, de ces hypocrisies qui, dans notre bas-monde, permettent à la plupart des sociétés de vivre sans effort, proclamant un idéal et le trahissant à toute heure. Cela est vrai dans nos républiques, cela était vrai chez les anciens Germains. La légende de Saxo, I, 7, ou plutôt l'ancien mythe dont elle témoigne, ne prouve pas que les usagers de ce mythe menaient une vie à l'envers de notre bon sens, mais elle prouve peut-être que leur idéal eût été de mener une telle vie et qu'ils affectaient de la mener. Un texte de César (*Guerre des Gaules*, VI, 22) permet d'être affirmatif, car il définit non plus un mythe mais un trait de morale économique qui est lui aussi « excessif », qui lui aussi doit correspondre à l'idéal plus qu'à la pratique, et dont le principe est le même que celui qui triomphe dans le texte de Saxo.

« Nul, dit César en parlant des Germains, n'a une quantité de terre fixe ni des emplacements lui appartenant en propre. Chaque année les magistrats et les chefs distribuent des terres aux *gentes* et aux groupes d'hommes apparentés vivant en commun, en telle quantité et en tel lieu qu'ils le jugent convenable ; l'année d'après, ils les obligent à passer ailleurs » (neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios ; *sed magistratus ac principes* in annos singulos *gentibus cognationibusque hominum qui una coierunt quantum et quo loco uisum est agri distribuunt, atque* anno post alio transire cogunt). Et César consigne jusqu'à cinq justifications de ce régime, toutes justifications, assure-t-il, fournies par les intéressés eux-mêmes *(eius rei multas afferunt causas)* ; elles sont d'ailleurs excellentes et offrent pour nous l'avantage de prouver qu'il s'agit bien d'une mystique économique, d'un idéal de pureté et de jus-

tice qui pouvait donc être maintenu et hautement affirmé en tant qu'idéal dans le temps même où la pratique s'en écartait sensiblement ; car nous admettons volontiers avec les historiens du droit que, à l'époque même de César et de Tacite (texte parallèle et obscur, *Germanie*, 26), existait chez les Germains « *festes und geregeltes Grundeigentum* » (J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, II, 1899, p. 7 et note). Ces « raisons » donc sont toutes morales : les Germains, rapporte César, craindraient, par un usage prolongé de l'agriculture, de perdre le goût de la guerre ; de céder à l'avidité paysanne, avec les injustices qu'elle entraîne ; de devenir exigeants en matière de confort ; de voir se former chez eux, par l'amour des richesses, factions et discordes ; enfin — argument positif — le régime communisant est apte à satisfaire et à contenir la plèbe « chacun constatant que ses ressources sont égales à celles du plus puissant » (*ut animi æquitate plebem contineant, quum suas quisque opes cum potentissimis æquari uideat*).

III

Économie totalitaire et économie distributive.

Dans le texte de Saxo et dans celui de César, nous avons souligné les termes qui se correspondent. Dans Saxo, le tort de Mithothyn est de condamner « le bon système », à savoir les *confusa permixtaque sacrificia*, l'offrande faite à tous les membres de la société divine *communiter*, d'instituer *discreta superum cuique libamenta* ; mais, quand revient Othinus, représentant du « bon système », il dépouille ces pseudo-propriétaires de leurs titres, il les force à les déposer comme usurpés, *tanquam alienos deponere coegit*, et, sans

que le texte le dise, il est évident qu'il rétablit l'ancien régime. Dans César, « le bon système » consiste à empêcher que personne ait une véritable propriété, *neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios* ; annuellement, par nécessité, puisqu'il faut bien assurer la culture, on fait aux membres de la société humaine une distribution *(distribuunt)* provisoire des terres, mais les chefs, chaque année, obligent ces pseudo-propriétaires à abandonner leurs terres, *alio transire cogunt*. Dans un cas, il s'agit uniquement de la société divine et les seules propriétés envisagées sont les bénéfices du culte, les sacrifices ; dans l'autre il s'agit de la société humaine et les propriétés sont les terres ; mais le principe est le même : même consécration du régime communisant, même répugnance pour le morcellement durable et pour l'appropriation.

Il n'y a pas moyen d'établir, ni d'ailleurs nécessité de penser que le mythe préhistorique d'où est sortie la légende scandinave ait été justement le mythe correspondant à un mécanisme annuel par lequel les biens collectifs, provisoirement divisés et appropriés, étaient refondus dans cette « unité » idéale. Mais il est plus que probable que le mécanisme annuel, décrit par César, même s'il était fort atténué et presque périmé dans la pratique, se justifiait par des représentations mythiques : or ces représentations ne pouvaient être bien différentes du récit de Saxo et, comme il s'agissait d'une fonction des Souverains (César dit : magistratus *ac* principes *distribuunt... cogunt*), les deux dieux symbolisant les deux structures rivales devaient être, comme dans le récit de Saxo, les deux dieux souverains : le juriste et l'inspiré, * *Tîwaz* et **Wôdhanaz*. La condamnation de « l'économie stable et libérale » patronnée par

**Tîwaz* préparait l'exaltation de « l'économie mouvante et totalitaire » patronnée par **Wôdhanaz*.

Ce texte de Saxo nous oblige donc à introduire dans la théorie de la souveraineté une considération nouvelle et capitale : celle du *système économique* où fonctionnent, avec les deux dieux souverains, les couples de concepts, de rituels, de morales qu'ils représentent. Nous ne l'avions pas jusqu'à présent remarquée parce que l'Inde, l'Iran, Rome nous ont présenté à cet égard des sociétés équivalentes, à propriété morcelée, stable, héréditaire ; le bien de chacun, ou du moins de chaque groupe autonome (du type *gens*, par exemple) y est fondamental, sacré ; tous les types de rapports, même d'homme à dieu et de dieu à homme, y sont conçus sur un même modèle : cession de propriété avec compensation précise. L'idéal de telles sociétés est donc une répartition aussi rigoureuse et aussi claire que possible des biens, en vue d'une jouissance pacifique ; une journée de violence indistincte comme celle des Lupercales ne peut être, dans l'année, qu'une exception aussi redoutée que nécessaire ; la morale usuelle, permanente, c'est celle des flamines.

Au contraire, l'idéal des vieilles sociétés germaniques enregistré par César est un « confusionnisme », un « unanimisme » permanent, soutenant une morale héroïque et anticapitaliste ; chaque année, au cours d'une session sans doute brève, ce confusionnisme se réalise pleinement lorsque les biens provisoirement distribués l'année précédente sont censés revenir à la communauté ; mais aussitôt ils sont redistribués pour une nouvelle période ; ce morcellement n'en est pas moins senti comme un mal, un moindre mal, dont les Germains souhaiteraient pouvoir se passer et leur

mystique de l'*æquitas*, suivant le mot de César, c'est-à-dire justement d'une égalité obtenue par la négation de la propriété et destinée à maintenir une « Stimmung » guerrière, doit considérer comme une exception aussi regrettable que nécessaire le jour ou le groupe de jours annuels où, en violation de l'idéal, s'établit un régime qui, tout incertain et tout provisoire qu'il est, constitue un minimum de propriété, un risque ou une amorce d'appropriation.

L'opposition est donc totale. Peut-être cependant l'Inde, l'Iran, Rome portent-ils dans leur mythologie même la trace d'un régime préhistorique comparable à celui des Germains. On sait combien les mythes, et les légendes où ils se survivent, sont parfois conservateurs ; c'est ainsi que le document même de Saxo dont nous nous occupons est remarquable non seulement par sa « morale » mais par la contradiction qui existe, aussi loin qu'on puisse remonter dans l'histoire, entre cette morale et la pratique scandinave ; car, s'il est une partie du monde germanique où la propriété héréditaire, le bien familial aient très tôt reçu une valeur et des fonctions « sacrées », c'est bien la Scandinavie (cf. Magnus Olsen, *Ättegaard og Helligdom*, Oslo, 1926). Dès lors n'est-on pas fondé à voir un archaïsme du même genre dans cette anomalie que nous avons signalée (p. 137) sans chercher à l'expliquer, par laquelle, à Rome et dans l'Inde, le principal des deux dieux souverains n'est pas le Dieu réglé, juriste, etc. (Dius Fidius, Mitra), mais au contraire le dieu terrible, magicien, etc. (Jupiter, Varuṇa), alors que, dans la pratique, la religion fondamentale est celle des flamines et des brahmanes et non celle des Luperques et des Gandharva ?

En tout cas, les enseignements que donnent sur

les Germains ce texte de César et ce texte de Saxo permettent de mesurer, sur un point précis, la perte irréparable que constitue pour le comparatiste la disparition à peu près complète des mythologies slaves : quelques noms de dieux avec des définitions sommaires, en effet, ce n'est pas une mythologie. Or chez les Slaves, jusqu'en pleine époque historique, ont existé des formes de propriété collective avec redistribution périodique ; la mythologie de la souveraineté devait se modeler sur ces pratiques, et il eût été d'autant plus intéressant de la connaître que les dépositaires humains de la souveraineté paraissent avoir été, chez les Slaves, particulièrement instables. Mais tout cela est irrémédiablement perdu.

IV

Nuada et Bress.

Nous avons dit plus haut que les textes de Saxo sur les « usurpations temporaires » de Mithothyn et d'Ollerus montrent que les Germains, à la différence des Indo-Iraniens et des Romains, ont uni, fondu dans un seul schéma deux thèmes mythiques : celui du couple des deux « bons » dieux souverains antithétiques, et celui du « mauvais » souverain temporaire. Il y aura lieu de regarder si, dans les autres mythologies apparentées, ce dernier thème n'a pas, parfois, une valeur économique. A première vue cela n'apparaît pas : la tyrannie de Nahu*sh*a, d'Aždahāk, de Tarquin le Superbe, se marque par un *orgueil* excessif et aussi par de graves fautes ou exigences ou violences *sexuelles* : Nahu*sh*a exige la propre femme du dieu-roi Indra qu'il « remplace » ; Aždahāk possède les deux sœurs du roi Yim qu'il a détrôné

et Feridūn les délivrera (le trait est déjà avestique) ; et le Superbe sera perdu parce qu'aura été commis sous son règne, sous sa « couverture », le plus grand péché sexuel de la fable romaine, le viol de Lucrèce. Dans cela, d'élément économique, point, à moins qu'on ne fasse un sort aux rapports enregistrés par la tradition entre Tarquin et la corvée (Tite-Live, I, 56).

Au contraire l'élément économique est au premier plan dans un mythe irlandais qui doit probablement intervenir ici — moins pour « le couple de dieux souverains » que pour « l'usurpateur temporaire » qu'il présente — et qui est d'autant plus intéressant qu'il est à la fois, suivant le point de vue auquel on se place, l'homologue et l'inverse du mythe germanique.

Les Irlandais et généralement les Celtes sédentaires, les Celtes d'après les grandes migrations, sont, quant à la propriété, du type romain et indo-iranien ; individualistes, attachés à la richesse et plus encore aux marques extérieures de la richesse, le « confusionnisme » d'Othinus leur est totalement étranger ; ils répugnent même à tout développement du pouvoir central, à tout contrôle, à tout risque et à toute amorce d'étatisme. C'est sans doute ce qu'exprime le mythe de l'éclipse temporaire de *Nuada à la Main d'Argent*, roi légendaire des Tuatha Dê Danann, c'est-à-dire, plus anciennement, des dieux, et lui-même dieu dont l'antiquité est assurée par le fait qu'il figure aussi dans un *Mabinogi* gallois sous le nom *Lludd à la Main d'Argent* (*Lludd*, pour **Nud*, par assimilation assonante à l'initiale de *llaw* « main »), et surtout par le fait qu'il est déjà mentionné, sous le nom *Nodens*, *Nodons*, dans plusieurs inscriptions latines de Grande-Bretagne. Ayant perdu une main, Nuada devient, en vertu d'une vieille

loi commune à bien des peuples, inapte à régner, jusqu'à ce que le dieu médecin et le dieu bronzier lui aient fait une main d'argent, ce qui demande sept ans. Son remplaçant temporaire et tyrannique est Bress, un chef Fômoré, c'est-à-dire un être de cette race qui est à la fois en relations de famille et en conflit fondamental avec les Tuatha Dê Danann, comme, dans l'Inde par exemple, les Asura avec les Deva. Or la tyrannie de Bress est purement économique [1] : avide et non moins avare, pour la première fois dans l'histoire, ce prince exige des impôts, et des impôts exorbitants, établit pour la première fois des corvées, et part en guerre contre la propriété privée. Ses ruses sont restées célèbres : il prétend par exemple s'attribuer le lait de toutes les vaches brunes sans poil ; cette spécification bizarre peut paraître rassurante ; mais il ordonne d'allumer un grand feu de fougère et d'y faire passer les vaches de Munster pour que leur poil disparaisse et que leur peau brunisse (*Dindsenchas* de Rennes, *Revue Celtique*, XV, 1894, p. 439). Inversement, avec ces richesses qu'il extorque, il ne fait aucune générosité et il finit par être maudit ou — ce qui revient au même — raillé par un *file*, par un poète, pour son avarice ; les Tuatha Dê Danann lui imposent alors d'abdiquer et ne lui accordent un sursis qu'à une condition : « Les cautions, lui disent-ils, nous garantiront la jouissance de tous les produits sur quoi tu mets la main (?), maisons et terres, et or et argent et vaches et nourriture ; et aussi franchise d'impôt (*cêis*, emprunté au latin *census*) et d'amende jusqu'à la fin (de ton règne) ». Bress doit accepter ces conditions mais aussitôt après il va se plaindre ou plutôt se confesser à

1. Cf. *Servius et la Fortune*, pp. 230 et suiv.

son père et lui demander du secours : « C'est mon injustice et mon propre orgueil, dit-il, et rien d'autre qui m'ont enlevé (du trône) *(nim-tucc acht m'anfhir ocus m'anuabhar fesin)*. J'ôtais à mes sujets leurs trésors et leurs joyaux et jusqu'à leur nourriture ; or jusqu'à ce temps personne n'avait pris d'eux impôt ni amende ». A cet aveu son père répond fort bien : « C'était mal : mieux eût valu (avoir) leur (bonne) grâce que régner sur eux ; mieux eût valu leurs (bonnes) prières que leurs malédictions... » (*Seconde Bataille de Mag Tured*, éd. W. Stokes, *Rev. Celt.*, XII, §§ 25, 40, 45, 46).

Toute la question est là en effet, pour tous les chefs, sous tous les climats. Mais il faut aussi déterminer si, pour avoir bonnes grâces et bénédictions, le chef doit être l'incarnation active d'un État communisant, gourmand, fiscal, dépossesseur mais niveleur (qui, par conséquent, comme dit César des Germains, *animi æquitate plebem contineat, quum suas quisque opes cum potentissimis æquari uideat)*, — ou au contraire le symbole d'une fédération nobiliaire ou le président d'une association bourgeoise, un chef impuissant et libéral, ayant pour seul devoir — s'il pouvait l'accomplir — d'assurer à chacun, contre l'*inuidia* des autres et avec le minimum de prélèvement pour les services publics, la jouissance inviolable de son bien propre. Il est évident que les Irlandais rédacteurs de ce récit ont fait leur choix à l'inverse des Germains continentaux que César a observés ou des Scandinaves préhistoriques responsables du récit de Saxo. Bress et Othinus sont pour l'étatisation, contre l'appropriation ; Nuada et Mithothyn sont pour la propriété, contre le communisme. Seulement le « beau rôle » et le « mauvais rôle » sont inversés : l'usurpateur est ici Bress, là Mithothyn.

CHAPITRE IX

LE BORGNE ET LE MANCHOT

I

*L'œil d'*Odh*inn.*

*Odh*inn et Tyr ne sont pas seulement les héritiers scandinaves du Souverain magicien et du Souverain juriste. Ils sont aussi l'un le dieu borgne, l'autre le dieu manchot. Leurs disgrâces font couple, comme leurs fonctions ; et ce parallélisme conseille de chercher s'il n'y a pas solidarité, au moins symbolique, entre les disgrâces et les fonctions.

S'il est constant qu'*Odh*inn est un borgne, M. J. de Vries (*Altgerm. Religionsgesch.*, II, pp. 192 et suiv.) a raison de dire que les circonstances de sa mutilation ne sont pas claires. Mais le sens n'en est pas inaccessible. Des strophes 28-29 de la *Völuspâ,* il résulte que l'œil perdu d'*Odh*inn est « dans la fontaine de Mîmir » : « Je sais, dit la sorcière, je sais, *Odh*inn, où ton œil est plongé ; je sais, moi, que l'œil d'*Odh*inn est plongé au fond de la célèbre fontaine de Mîmir *(veit hôn* Odh*ins auga folgit î enum mæra Mîmis brunni)* ; Mîmir boit l'hydromel chaque matin sur le gage du Père des guerriers » *(drekr mjö*dh *Mîmir morgon*

hverjan af vedhi Valfödhur). Il est fait évidemment allusion à un récit dont il n'y a pas d'autre trace dans les poèmes eddiques, mais nous savons qui est Mîmir (J. de Vries, *op. cit.*, pp. 361 et suiv.) : le nom apparaît sous trois formes et comme possesseur de trois objets : la tête de *Mîmr*, l'arbre de *Mîmi* et — ici — la fontaine de *Mîmir*, et dans les trois cas ce personnage est en rapport avec la puissance d'*Odh*inn ; la mieux connue des trois traditions est celle qui concerne la tête de Mîmr, laquelle possède la science des runes et l'enseigne à *Odh*inn. Au sujet de cette tête, de la manière dont elle est venue au service d'*Odh*inn et des révélations précieuses qu'elle lui fait « des choses cachées », Snorri (*Ynglingasaga*, 4, en conclusion de son récit de la guerre des Ases et des Vanes) rapporte une tradition peut-être enjolivée mais qu'il n'est pas prudent de rejeter en bloc. De même il est hypercritique d'attribuer à la pure imagination de Snorri le commentaire qu'il a fait à la strophe 29 de la *Völuspâ* (*Gylfaginning*, 15) : au pied d'une des racines de l'arbre du monde Mîmamei*dh*r, il y a la fontaine de Mîmir *(Mîmisbrunr)* où sont cachées science et intelligence ; « le maître de cette fontaine est Mîmir, qui est plein de savoir, parce qu'il y boit quotidiennement ; une fois Alfö*dh*r (*Odh*inn) vint et demanda d'y boire une gorgée, mais il ne reçut pas la permission avant d'y avoir mis un de ses yeux en gage ».

Ainsi Mîmr-Mîmir, d'une manière ou de l'autre, est l'enseigneur d'*Odh*inn, son maître ès runes, et la perte de l'œil charnel a été le moyen, pour le dieu magicien, d'acquérir l'œil immatériel, la Voyance, et tout ce qu'elle assure de pouvoirs surnaturels : Roger Caillois nous rappelle opportunément le cas de Tirésias qui a reçu la Voyance

dans le temps même où il devenait aveugle. Mais la trace de ce profitable échange sert, elle aussi, au dieu : elle est la *preuve* de ses puissances et quand, par exemple, dans les batailles, apparaît le Borgne inconnu, c'est l'heure du destin, et les intéressés ne s'y trompent pas. Ainsi, pour *Odh*inn, la mutilation et la fonction sont bien solidaires : la mutilation a été un paiement, la disgrâce qui s'en suit est un certificat habilitant le dieu à sa fonction de magicien.

II

La main de Tyr.

Le cas de Tyr est partiellement comparable. Un récit de Snorri, sur lequel les philologues n'ont pas fait de moindres ravages, mais où nous persistons (avec M. Jan de Vries, semble-t-il) à voir une matière ancienne, raconte longuement comment Tyr a perdu sa main (*Gylfaginning*, 35 ; cf. *Lokasenna*, st. 38-39). Il s'agit de lier, avant qu'il ait achevé sa croissance, le loup Fenrir qu'une prophétie annonce devoir être le fléau des dieux.

Le petit loup a fait éclater sans peine deux chaînes robustes. *Odh*inn, inquiet, a fait alors fabriquer, par les forgerons Elfes Noirs un lien magique, semblable en apparence à un fil de soie. Les dieux invitent le loup, comme par jeu, à se laisser attacher et à briser le fil. Le loup se doute que cet engin d'apparence inoffensive a été préparé avec ruse et tromperie *(gört me*dh *list ok vêl)*, mais les dieux le prennent par la flatterie, puis par la tentation : « Si tu n'arrives pas à briser le lien, ce sera la preuve que les dieux n'ont rien à craindre de toi et nous te relâcherons. » Le loup hésite toujours : « Si vous parvenez à me lier assez

fortement pour que je ne puisse me libérer, vous vous moquerez bien de moi ! » A la fin il accepte, pour ne pas perdre la face, mais à une condition : « Que l'un de vous, dit-il, mette sa main dans ma bouche comme caution que cela se fera sans fausseté ! » (*thâ leggi einn hverr ydharr hönd sîna î munn mêr at vedhi, at thetta sê falslaust gört*). « Aucun des dieux ne voulut engager sa main jusqu'à ce que Tyr tendît sa droite et la mît dans la bouche du loup » (*... ok vildi engi sîna hönd framselja, fyrr enn Tyr lêt framm hægri hönd sîna ok leggr î munn ûlfinum*). Et naturellement le loup ne peut se dégager : plus il fait effort, plus le lien magique se durcit. « Les Ases rirent alors, sauf Tyr, qui y laissa sa main » (*thâ hlôgu allir nema Tyr, hann lêt hönd sîna*). Grâce à cette collaboration du lien magique inventé par *Odhinn* et de la caution héroïque fournie par Tyr, les dieux sont sauvés, le loup restera enchaîné jusqu'à la fin du monde, — où d'ailleurs il prendra sa revanche.

Il est à peine besoin de souligner, et c'est un sérieux indice de l'authenticité de la légende, que l'acte de Tyr est précisément celui qui convient au dieu juriste. Il faut conclure avec l'ennemi un pacte-piège, avec une caution perdue d'avance : Tyr, seul de tous les Ases, donne cette caution. L'ennemi a eu la sottise d'accepter le risque contractuel d'un échange où la simple mutilation d'un dieu compenserait sa défaite totale : Tyr, procédurier héroïque, saisit l'occasion. Par son sacrifice, non seulement il procure le salut des dieux, mais il le régularise ; il rend correct ce qui, sans lui, serait pure fraude.

Nous rappelions, au précédent chapitre, que le **Tîwaz* (ou Mars Thincsus) des Germains continentaux était le dieu du Droit de la Guerre, de

la guerre considérée comme matière juridique. Il faut mesurer jusqu'où s'étend ce domaine : dès les temps les plus anciens, puisqu'il s'agissait déjà de droit, la grande affaire a dû être de sauver les formes, d'agir au mieux des intérêts de son peuple sans se donner les torts internationaux ; dans quelle mesure s'engage-t-on lorsqu'on s'engage ? Comment engager l'ennemi dans un de ces traités qui valent une embuscade ? Comment respecter la lettre et trahir l'esprit de son serment ? Comment mettre l'autre en mauvaise posture lorsqu'il a évidemment raison ? Autant de questions qui à Rome devaient relever de la science des *fetiales*, et chez les Germains du conseil de **Tîwaz*.

III

Le Borgne et le Manchot.

Ainsi la disgrâce de Tyr, comme celle d'*Odh*inn, est en rapport direct avec la fonction, le mode d'action permanent du dieu. Il est possible que, dans son affabulation première, le mythe d'où est sorti le récit de Snorri ait eu pour objet de *justifier* le caractère juridique reconnu à Tyr : il y aurait alors rigoureuse symétrie entre les cas des deux dieux, l'un étant le Magicien parce qu'il a osé perdre son œil, l'autre étant le Juriste parce qu'il a osé engager sa main ; ils seraient devenus ce qu'ils sont comme Marcel Granet aimait à rappeler qu'en Chine se préparaient les spécialistes : par une mutilation adaptée. Mais, même dans l'état attesté de la tradition, ce qui est en deçà de l'hypothèse nous suffit : ce n'est peut-être pas pour devenir le Juriste que Tyr a perdu sa main droite ; c'est du moins parce qu'il était le

Juriste que, seul entre les dieux, il l'a perdue.

En somme, à côté de **Thunraz-Thôrr* qui gagne les guerres sans finesse, en se battant, en ne comptant que sur sa vigueur, les deux dieux souverains représentent deux techniques supérieures : **Wôdhanaz-Odhinn* épouvante et pétrifie l'ennemi par les prestiges de la magie, **Tîwaz-Tyr* le circonvient et le désarme par les ruses du droit. Nous ne savons quels étaient, sur le plan terrestre, les « hommes de Tyr », les huissiers des armées germaniques ; mais nous avons déjà vu quels étaient les « hommes d'*Odh*inn », les *berserkir*, les guerriers-fauves, invulnérables, sauvages, dont *Odh*inn lui-même est le prototype, lui dont il est dit (*Saga des Ynglingar*, 6) : « Il pouvait rendre ses ennemis aveugles et sourds, ou comme paralysés de frayeur, et leurs armes ne coupaient pas plus que des baguettes... » Tels sont les privilèges divers mais également efficaces — nous dirions presque : également élégants — du Borgne et du Manchot.

Il s'agit probablement ici d'un symbolisme très ancien car l'épopée romaine en a conservé une précieuse variante, rattachée non pas à deux « Souverains » (l'orientation républicaine de ces récits ne le permettant pas), mais à deux « Sauveurs de l'État ». Nous pensons aux célèbres épisodes qui constituent à eux seuls le plus clair de la première guerre de la République : celui d'Horatius le Cyclope et celui de Mucius le Gaucher. Episodes jumeaux, dont l'un appelle irrésistiblement l'autre chez les historiens comme chez les moralistes de l'antiquité, et dont la solidarité est encore soulignée par le fait que Cocles et Scævola, à la fin de leur aventure, reçoivent des honneurs exceptionnels et partiellement semblables, — trace dernière, peut-être, de la valeur

« souveraine » attachée d'abord à leurs modes d'action et à leurs carrières.

Cocles est le héros borgne qui, lorsque Porsenna va prendre la ville d'assaut, tient à lui seul l'ennemi en respect par son comportement farouche et gagne ainsi cette première phase de la guerre. Scævola est le héros qui, le siège une fois mis devant la ville et la famine menaçant, va chez Porsenna, se brûle volontairement la main droite devant lui, et l'amène ainsi à accorder aux Romains une paix amicale qui vaut une victoire. Les traditions sur *Odhinn* et sur *Tyr* nous donnent la clé de ces deux petits mystères « historiques » : sous forme de contes mythiques chez les Germains, sous forme de contes historiques à Rome, la même conception apparaît ; au-dessus des succès balancés de la bataille ordinaire, il y a d'une part la bataille gagnée à coup sûr par « le rayonnement démoralisant » d'un « doué », d'autre part la guerre terminée par l'utilisation héroïque d'une procédure. Regardons ces deux récits de plus près.

IV

Cocles [1].

Si peu portés au merveilleux que fussent les Romains, ils ont fortement marqué que Cocles, dans ce combat, était plus qu'un homme ordinaire ; qu'il a dominé les ennemis plus par le prestige et par la chance que par la force ; que les ennemis, enfin, n'ont pu l'approcher.

1. Sur les divers héros Horatii, cf. *Horace et les Curiaces*, pp. 89 et suiv.

Polybe par exemple (VI, 55), qui est pourtant le seul à admettre que Cocles soit meurtri de coups et meure après le combat, et dont la rédaction semble distraite, Polybe précise bien : « Couvert de blessures, il restait à sa place et contenait l'assaut, les ennemis étant moins frappés (stupéfiés, καταπεπληγμένων) par sa force que par son courage et par son audace ».

Le récit de Tite-Live (II, 10) est plus circonstancié et définit bien une situation unique dans « l'histoire romaine ». On y voit Cocles, dans la débâcle générale, se précipiter à la tête du pont qui donne accès à Rome et que les Romains, profitant de ce répit, commencent à démolir ; « il frappe les ennemis de stupeur par cette merveille d'audace » *(ipso miraculo audaciæ obstupefecit hostes)*. Puis, resté seul devant le pont, il promène sur les chefs des Étrusques des regards terribles et menaçants *(circumferens truces minaciter oculos)*, les interpellant individuellement, les injuriant collectivement. Longtemps, nul n'ose l'assaillir ; puis ils font pleuvoir sur lui une nuée de javelots *(undique in unum hostem tela coniiciunt)*, mais tous les traits restent plantés dans son bouclier, et lui, obstinément, il occupe le pont en marchant à grands pas *(neque ille minus obstinatus ingenti pontem obtineret gradu...)*. A la fin, ils veulent se ruer vers lui, mais juste alors le fracas du pont qui se brise et la clameur joyeuse des Romains les épouvantent soudain et les arrêtent *(fragor... clamor... pauore subito impetum sustinuit)*. Sa tâche finie, Cocles se recommande au dieu Tibre, se jette tout armé dans le fleuve et le traverse à la nage au milieu d'une grêle de traits qui ne l'atteignent pas *(multisque superincedentibus telis incolumis ad suos tranauit)*. Ainsi, dans Tite-Live, Cocles mène tout le jeu par ses grimaces

terribles, qui paralysent l'ennemi, et par sa chance, qui le met à l'abri des coups.

Denys d'Halicarnasse (V, 24), plus verbeux et soucieux de vraisemblance, mais qui précise du moins que Coclès était un *iunior*, maintient aussi ce trait : « Les Etrusques qui poursuivaient les Romains n'osaient pas en venir aux mains avec lui (lorsqu'il occupa le pont), le considérant comme un fou et comme un homme en train de mourir » (ὡς μεμηνότι καὶ θανατῶντι) ; et il décrit longuement le combat à distance, où le Romain inabordable renvoie victorieusement les projectiles dont la multitude ennemie ne parvient pas à l'accabler.

Cette unanimité des auteurs atteste assez que le combat de Coclès était bien quelque chose de surhumain : ses « dons » ne sont pas proprement, même dans Tite-Live, puissance magique du regard et invulnérabilité ; mais ils sont presque cela ils seraient tout à fait cela s'il ne s'agissait d'un récit à prétentions historiques, et si nous n'étions à Rome.

Et il est remarquable que ce héros terrible, qui foudroie les Etrusques du regard et qui retourne ainsi la fortune normale de la bataille, s'appelle « Coclès », c'est-à-dire, suivant l'interprétation ordinaire des Romains, le Borgne ; il est non moins remarquable que la mutilation soit constamment présentée comme antérieure à l'exploit : il avait, disent simplement tous les auteurs, perdu un œil lors d'une précédente guerre. Seul Plutarque (*Vie de Publicola*, 16), après avoir cité cette opinion, ajoute une variante extrêmement intéressante : « Suivant d'autres, il devait ce surnom (déformation du mot grec « Cyclope ») au fait qu'il avait la partie antérieure du nez si aplatie, si enfoncée, qu'il n'y avait pas de séparation entre ses yeux et que ses sourcils confluaient »

(διὰ σιμότητα τῆς ῥινὸς ἐνδεδυκυίας, ὥστε μηδὲν εἶναι τὸ διορίζον τὰ ὄμματα καὶ τὰς ὀφρῦς συγκεχύσθαι).

Dans nos *Mythes et dieux des Germains* (p. 105 et n. 2) nous avons montré que les grands guerriers de l'Europe du Nord — l'Irlandais Cûchulainn, les chefs vikings — pratiquaient une grimace héroïque qui était comme le certificat de leur puissance et la preuve de leur victoire. Pour Cûchulainn, cette grimace n'est que l'un des « signes », l'une des « formes » monstrueuses *(delba)* qui vinrent sur lui aussitôt après son combat initiatique et qui se manifestaient à nouveau quand il était pris de fureur belliqueuse ; elle consistait en ceci : « il ferma un de ses yeux, dit un texte, au point qu'il n'était pas plus large qu'un trou d'aiguille, tout en ouvrant l'autre au point qu'il était aussi grand que l'embouchure d'une coupe d'hydromel » *(iadais indara sûil connârbo lethiu indâs crô snâthaiti, asôilgg alaile combo môir bêolu midchûaich)* ; ou bien, d'après une variante, il « avala un de ses yeux dans sa tête au point qu'à peine un héron sauvage aurait réussi à l'amener du fond de son crâne à la surface de sa joue », et « l'autre saillit et alla se placer sur sa joue, à l'extérieur » (*imsloic in dara sûil dô ina chend, issed mod danastarsed fîadchorr tagraim do lâr a grûade a hiarthor achlocaind, sesceing a seitig co m-boi for a grûad sechtair* : v. ces textes et les autres variantes dans M.-L. Sjœstedt-Jonval, *Etudes Celtiques*, I, 1936, pp. 9, 10, 12, 18 ; faits analogues sur des monnaies gauloises, que nous interpréterions autrement que l'auteur p. 19 ; cf. E. Windisch, *Tâin Bô Cûalnge*, 1905, p. 370, n. 2). Pour le viking Egill, il s'agit d'une grimace qui fait partie d'une gesticulation héroïque apparemment traditionnelle, puisqu'elle est comprise de celui à qui elle s'adresse ; il se présente ainsi

devant le roi qui doit lui payer salaire pour ses victoires et qui continue en effet à payer tant que la figure du viking n'a pas retrouvé son ordonnance naturelle : « Quand il s'assit, il fit sauter un de ses sourcils d'en haut jusque sur sa joue et l'autre jusqu'à la racine de ses cheveux ; et Egill avait les yeux noirs et les sourcils contigus » *(er hann sat... thâ hleyp*dh*i hann annarri brûninni ofan â kinnina, en annarri upp î hârrætr ; Egill var svarteygr ok skolbrûnn)* ; ce n'est que lorsqu'il est satisfait du paiement qu'il abandonne cette « forme » et que « ses sourcils reviennent en place » (... th*â fôru brynn hans î lag* : *Egils Saga Skallagrîmssonar*, LV, 9). Ces grimaces reviennent toutes deux à écarquiller monstrueusement un œil en escamotant l'autre. Elles font l'une et l'autre partie d'une « mise en scène » terrifiante, sans doute en vertu d'un principe que connaissaient bien les *Harii* dont Tacite (*Germanie*, 43) a dit qu'ils gagnaient les batailles par la seule épouvante : « *terrorem inferunt, nullo hostium sustinente nouum ac uelut infernum aspectum* : *nam primi in omnibus præliis oculi uincuntur* ». Ce *feralis exercitus* des Harii nous ramène aux *Einherjar (*Aina-hariya-)* et aux *berserkir* dont *Odh*inn est le patron et le prototype (cf. *Mythes et dieux des Germains*, pp. 80 et suiv. et ci-dessus, pp. 151 et 151). Et il nous paraît probable, bien qu'indémontrable, que la disgrâce oculaire d'*Odh*inn, dont nous avons vu la valeur magique en quelque sorte « civile », devait aussi, dans les actions « militaires », contribuer à la terreur paralysante que l'*Ynglingasaga*, 6, lui attribue comme arme principale (v. ci-dessus, p. 151) : son œil unique, en temps de paix, était le gage et la preuve de sa voyance ; en temps de guerre, le dieu jetait sans doute littéralement « le mauvais œil », — et sans doute

aussi, en dernière analyse, était-ce là l'un des objectifs communs des contorsions oculaires d'Egill et de Cûchulainn. La monstruosité congénitale ou acquise attribuée par l'épopée romaine à son champion terrorisant « Cocles » maintient sans doute le souvenir de très vieilles croyances ou pratiques analogues dans le monde latin.

V

Scævola.

Quant à Scævola, il y a longtemps qu'on a marqué ses rapports avec Fides et Dius Fidius. Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire les réflexions de W.-F. Otto (Pauly-Wissowa, VI, 1909, col. 2283, s. v. *Fides*) : « Plusieurs savants ont noté que l'histoire de Mucius Scævola devait avoir quelque rapport avec le culte de Fides et spécialement avec l'usage, particulier à ce culte, de voiler la main droite. Ettore Pais a rappelé que le temple de Dius Fidius, sûrement apparenté à Fides, se trouvait sur le *collis Mucialis*, dont le nom fait penser à la *gens Mucia*, et il a conclu que le mythe de la main droite brûlée était issu d'une variété d'ordalie. D'après Salomon Reinach (*Le voile de l'Oblation*, *Cultes, Mythes et Religions*, I, 1905, p. 308 ; l'étude est en réalité de 1897), le fait de voiler la main droite dans le culte de Fides serait une offrande symbolique de cette main à la déesse et l'histoire de Scævola rappellerait un temps et un cas où l'offrande aurait encore été effective. Cette seconde interprétation me paraît inadmissible mais je ne puis me résigner à séparer l'histoire de Mucius brûlant sa main droite et l'usage de voiler la main droite dans le culte de Fides. Bien qu'incapable d'expliquer la

légende, je ferai seulement remarquer que la tradition sur Clélie et les autres otages, tradition liée étroitement à celle de Mucius Scævola, est rapportée comme un témoignage éclatant de la *fides publica populi Romani*... »

S'appuyant sur W.-F. Otto, M. F. Münzer *(ibid.*, XVI, 1933, col. 417, s. v. *Mucius Scæuola)* a fait les justes remarques suivantes : « Denys d'Halicarnasse lui-même qui, par rationalisme et par incompréhension, a supprimé l'automutilation de Mucius, met en valeur le fait que, face à face avec Porsenna, Mucius s'oblige par serment (V, 29, 2 : πίστεις δοὺς ἐπὶ θεῶν) à lui révéler la vérité et qu'il reçoit de Porsenna une garantie, également par serment (29, 3 : δίδωσιν αὐτῷ δι' ὅρκων τὸ πιστόν) ; il ajoute que Mucius trompe Porsenna et que ce serment est une ruse, trait que les autres auteurs laissent dans le vague, évitant de préciser si les révélations de Mucius (sur le projet qu'auraient formé trois cents jeunes Romains d'essayer successivement de poignarder le roi ennemi, — lui, Mucius, n'étant que le premier à essayer, et à échouer) sont exactes ou mensongères. C'était peut-être là, primitivement, la raison de la perte de la main droite de Mucius : par patriotisme, en pleine conscience de son acte, il prêtait un faux serment et recevait volontairement le châtiment des parjures. Ce qui pouvait ainsi être célébré comme un acte d'abnégation héroïque cessa par la suite d'être clairement motivé ou même ne fut plus motivé du tout, lorsqu'il parut impossible d'admettre la perfidie et le faux serment ».

Il est certain que c'est dans cette direction que s'oriente le récit. Mais peut-être la tradition « prototype » sur laquelle ont travaillé, avec des susceptibilités morales diverses, les historiens de

Rome, était-elle encore plus simple. Qu'on se rappelle la mutilation de Tyr : ce roman mythologique est facilement superposable au fragment d'histoire épique qui nous occupe. Pour Mucius, comme pour Tyr, il s'agit d'inspirer confiance à l'ennemi menaçant, de lui faire croire quelque chose de faux et cela par le sacrifice de la main droite, qui décidera ledit ennemi à prendre l'attitude qui sauvera le camp ami. En risquant — donc en sacrifiant — sa main, Tyr donne au loup ennemi des dieux une raison de croire que le lien qu'on veut lui passer n'est pas un lien magique (ce qui est faux), et donc d'accepter l'épreuve ; une fois lié, il ne pourra se dégager, Tyr perdra sa main, mais les dieux seront sauvés. En brûlant volontairement sa main devant Porsenna, Mucius donne au roi ennemi de Rome une raison de penser qu'il dit vrai (même s'il dit faux), que trois cents jeunes Romains aussi résolus que lui-même ont fort bien pu faire d'avance le sacrifice de leur vie et donc que lui, Porsenna, a toutes chances de périr sous le poignard de l'un ou de l'autre ; la crainte, et aussi l'estime que le roi éprouve soudain pour un tel peuple, l'amènent à conclure la paix qui sauve Rome. Le « gage » n'a certes pas même mécanisme dans les deux cas : la main d'abord risquée de Tyr est vraiment une *caution* de loyauté, la main immédiatement détruite de Mucius est un *échantillon* d'héroïsme ; mais le résultat est le même : l'une et l'autre sont la *garantie* d'une affirmation qui, sans elle, ne serait pas crue, et qui, par elle, est crue et devient efficace sur l'esprit de l'ennemi.

Empressons-nous de reconnaître que l'acte de Mucius, qu'il soit ou non entaché de ruse, est plus noble, du moins a des effets plus nobles : Porsenna n'est pas mis hors d'état, mais hors

d'intention, de nuire. Comme il convient à un représentant de la série « Mitra-Fides, etc. », Mucius est vraiment un pacificateur, qui tourne l'esprit de l'ennemi à une paix honorable, à une amitié durable, et il se conclut entre la jeune république et le roi étrusque un traité qui n'est sûrement pas frauduleux, qui sera même respecté avec éclat (cf. histoire de Clélie), et qui servira, comme l'a remarqué après Mommsen M. F. Münzer (*art. cit.*, col. 423), de modèle et de référence aux traités d'amitié que la Rome historique conclura avec les souverains étrangers.

L'accord mythologique de Rome et des Germains se renforce d'un accord linguistique : le latin *uās* (gén. *uadis*), nom juridique du « garant qui cautionne », n'a de correspondant qu'en germanique et en baltique, et ce correspondant figure justement dans le texte de Snorri cité plus haut : la main de Tyr est mise dans la gueule du loup *at vedhi* « en caution », pour qu'il se laisse lier ; ce mot (*vedh*, neutre) est celui qui subsiste encore dans l'allemand *Wette* « pari » comme dans le suédois *staa vad* « parier », et même dans le français *gage*, curieuse contamination des formes latine et germanique. (Sur *wadium*, *Wette*, etc., sur « l'amphibologie du pari et du contrat », sur les rapports de *wadium* et de *nexum*, cf. Mauss, *Essai sur le don...*, pp. 155 et suiv.).

VI

Mythologie romaine [1].

On voit comment ces deux récits — que nous ne mettons pas en couple artificiellement, mais

1. Cf. *JMQ* I, pp. 36 et suiv. ; *Horace et les Curiaces*, pp. 61 et suiv. ; *Servius et la Fortune*, pp. 29 et suiv.,

que la conscience des Romains savait et maintenait inséparables — s'éclairent au contact des faits nordiques. Par contre-coup se justifie la démarche par laquelle nous cherchons constamment dans la plus vieille « histoire romaine » l'équivalent de ce qui, sous d'autres climats, se présente comme « mythes divins ». Il ne s'agit pas pour nous de prendre parti sur la véracité fondamentale de cette histoire : peu nous importe qu'il ait ou non existé, par exemple, des rois nommés Romulus et Numa, que Romulus ait été assassiné, que plus tard les Tarquins aient été « expulsés », que Porsenna ait assiégé Rome, que la plèbe ait fait sécession sur le Mont Sacré, etc. ; nous ne discutons pas sur la réalité de Brutus ou de Publicola, sur l'importance qu'ont pu avoir, aux époques lointaines, la gens Horatia et la gens Mucia. L'important, pour nous, c'est que les Romains aient attaché au récit épique de ces événements et à la biographie de ces personnages, quel qu'en soit le degré d'historicité, des scènes édifiantes ou typiques, justificatrices tantôt de fêtes ou de rites périodiques (tels que Lupercales, *poplifugium*, *regifugium*, fête d'Anna Perenna, etc.), tantôt de comportements moraux ou de « systèmes de représentations » encore usuels à l'époque classique, et qui, naturellement sont les uns et les autres bien antérieurs aux événements, réels ou fictifs, à l'occasion desquels on les voit « s'établir » dans « l'histoire », puisqu'ils sont aussi vieux et plus vieux que la société romaine elle-même. Habituons-nous à l'idée que, sous des dieux très pâles et à peu près dépourvus d'aventures — comme le remarquait Denys d'Halicarnasse,

119 et suiv., 125 et suiv. ; *JMQ* II, pp. 123 et suiv. et tout le ch. III *(Histoire et mythe)*.

Antiquités Romaines, II, 18 — la vraie mythologie romaine, la mythologie articulée en récits, en événements circonstanciés, est une mythologie de héros, à forme épique, peu différente — sinon par son pesant souci du vraisemblable — de la mythologie irlandaise du haut Moyen Age. Que nos critiques ne nous attribuent pas la thèse ridicule que les conflits « Rome-Étrusques », « Publicola-Porsenna », soient « l'historicisation » d'une ancienne mythologie de type indien ou grec, opposant des dieux et des démons : le partenaire de Scævola n'a pas « pris la place » d'un démon ! Nous pensons que dès ses débuts, dès qu'elle a eu les caractères propres qui ont fait sa fortune particulière, Rome a conçu, équilibré ses mythes sur le plan terrestre, entre des acteurs et des forces terrestres.

VII

Nuada et Lug.

Nous venons de parler de l'Irlande : elle n'est pas déplacée dans cet exposé puisqu'elle présente elle aussi l'antithèse du « Souverain à un œil » et du « Souverain à un bras ». Dans la conception épique des invasions et peuplements successifs de l'Irlande, les Tuatha Dê Danann, c'est-à-dire les anciens dieux, sur lesquels se concentre ce que les Irlandais ont gardé de mythes indo-européens, ont conquis l'île sur les démoniaques Fômoré et leurs alliés Fir Bolg, Fir Domnann et Galiôin. Les deux chefs qui les ont menés à cette conquête sont Nuada et Lug, deux anciens dieux bien connus : l'un a été le *Nodens, Nodons* dont le nom se lit sur des inscriptions latines de Grande-Bretagne (v. ci-dessus, p. 160), l'autre est le

grand *Lug samildânach* (« sym-poly-technicien »), éponyme de la fête saisonnière irlandaise de Lugnasad et de la ville gauloise de Lugdunum.

La tradition décrit en deux temps l'installation des Tuatha Dê Danann en Irlande : il y aurait eu deux batailles successives, deux victoires gagnées à quelques années d'intervalle au même endroit, dans la plaine dite Mag Tured, l'une sur les Fir Bolg, les Fir Domnann et les Galiôin, la seconde sur les Fômoré. Les philologues estiment généralement que c'est là l'effet d'un dédoublement tardif, artificiel, qu'il n'y a d'abord eu qu'une bataille, celle qui est devenue « la seconde ». Leur argument est que les deux plus anciens catalogues de la littérature épique de l'Irlande, ainsi que le Glossaire de Cormac (vers 900) et un poème de Cinâed hua hArtacain (mort en 975) ne mentionnent que « la » bataille de Mag Tured, et que c'est seulement dans des textes du XIe siècle que sont expressément distinguées deux batailles (d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais*, 1884, pp. 150 et suiv. ; cf., avec une légère atténuation, *L'Epopée celtique en Irlande*, 1892, p. 396). Mais leur raison profonde est que cette dualité de batailles leur paraît sans utilité, sans signification, et que, de plus, la matière épique de la première bataille est aussi pauvre et insignifiante que celle de la seconde est riche et originale.

L'argument philologique est faible : 1° il se peut bien que, à date ancienne, la première bataille ait été connue *sans donner lieu à des récits épiques autonomes* comme ceux qu'enregistrent les vieux catalogues, et qu'elle ait été seulement mentionnée dans les récits de la seconde pour en expliquer un détail ou une situation ; 2° le *fragment* inséré dans le Glossaire de Cormac se rapporte sûre-

ment à « la deuxième » bataille, livrée contre les Fômoré (D'Arbois de Jubainville, *Le Cycle*..., p. 150, n. 3) ; mais en quoi cela prouve-t-il qu'on ignorait, vers 900, l'existence de la première ? Cormac était-il tenu de parler de tout ? De même le poème de Cinâed contient une brève allusion à un préliminaire bien connu de la deuxième bataille et il le situe sans préciser « ...avant la bataille de Mag Tured », *ria cath Maigi Tuired* ; mais *devait*-il spécifier « avant la *deuxième* bataille » ? 3° un poète contemporain de Cinâed, Eochaid ua Flainn (mort en 984) connaît déjà la première bataille, puisqu'il dit que cette bataille, où périrent cent mille guerriers, fit perdre la royauté à la *Tuath Bolg*, c.-à-d. évidemment aux Fir Bolg : cela suppose déjà acquise la répartition explicitement indiquée dans la tradition ultérieure (première bataille : Tuatha Dê Danann contre Fir Bolg ; seconde bataille : Tuatha Dê Danann contre Fômoré).

Quant à la raison profonde de l'élimination que font les philologues de la première bataille, les considérations du présent chapitre la suppriment, ou plutôt elles fournissent une raison très grave en sens contraire. S'il y a deux victoires successives à Mag Tured, c'est qu'il y a, comme dans la guerre de Porsenna et dans le cas de Cocles et de Scævola, deux types de victorieux à mettre différentiellement en valeur : dans la première bataille, Nuada mène son peuple à la victoire, mais *il y perd son bras droit*, et cet accident est aussitôt utilisé pour *un artifice fondé sur le droit de la guerre*, lequel amène *une paix de compromis et d'amitié* entre les adversaires ; dans la seconde bataille, Lug assure le succès à ce même peuple *par sa magie*, en entourant son armée d'une circumambulation, dans une pose magique, *con-*

trefaisant le borgne, et cette fois *la victoire est totale, sans compromis.*

Le second épisode est bien connu (*Seconde bataille de Mag Tured*, éd. W. Stokes, *Rev. Celtique*, XII, 1891, pp. 96 et suiv.). Les Tuatha Dê Danann sont déjà partiellement installés en Irlande à la suite de la première bataille, mais, s'estimant opprimés par Bress et les Fômoré, (v. ci-dessus, p. 161), ils ont secoué le joug. La grande mêlée va s'engager. Les Tuatha Dê Danann, qui ont désigné Lug comme leur commandant en chef (§ 83), ne veulent pas mettre en péril une vie et une science si précieuses (§ 95). Alors (§ 129) « les Tuatha Dê Danann, de l'autre côté, se levèrent, laissèrent neuf de leurs camarades pour garder Lug et ils allèrent livrer bataille. Ensuite, quand le combat fut engagé, Lug échappa à la garde où il était, avec son cocher, en sorte qu'il apparut en tête de l'armée des Tuatha Dê. Il y eut une bataille dure et violente livrée entre les Fômoré et les hommes d'Irlande. Lug fortifiait les hommes d'Irlande (*boi Lug og nertad fer n-Erenn)*, les exhortant à lutter bravement pour qu'ils ne fussent pas dans la servitude plus longtemps : car mieux valait pour eux trouver la mort en défendant leur patrie que de vivre sous servitude et tribut comme ils avaient fait. C'est pourquoi Lug chanta alors le chant que voici, en faisant le tour des hommes d'Irlande sur un pied et avec un œil (*conid and rocan Lug an cetul so sios for lethcois ocus letsuil timchall fer n-Erenn*; cf. ci-dessus, p. 172, le *delb* monoculaire de Cûchulainn) :

Il se lèvera une bataille...

(§ 130) : Les armées poussèrent un grand cri en allant au combat, etc. », — Et c'est ensuite

(§§ 131-138), lourdement payée d'ailleurs, mais écrasante et sans appel, la victoire de l'armée de Lug, — lequel devient roi, Nuada ayant été tué dès le début.

Le premier épisode est moins célèbre, sans doute par suite du préjugé signalé plus haut. Le voici d'après l'unique et tardif manuscrit qu'a publié M. J. Fraser, (*Êriu*, VIII, 1916, pp. 4-59) et qui, dans sa forme verbeuse, conforme au goût de la littérature épique décadente, peut naturellement garder de la matière ancienne. Les Tuatha Dê Danann viennent de débarquer en Irlande. Ils ont fait demander aux indigènes, aux Fir Bolg, de leur céder la moitié de l'île. Les Fir Bolg ont refusé et une dure bataille s'engage, au cours de laquelle (§ 48) le Fir Bolg Sreng « frappa le « roi suprême », Nuada, de son épée ; il coupa le bord du bouclier, et le bras droit à l'épaule, en sorte que le bras tomba à terre avec un tiers du bouclier » *(dobert Sreang bem cloidimh don airdrigh .i. do Nuadhaid gur theasg bile an sgeth ogus an laimh ndes ac a ghualaind, gu ndrochair an lamh gu triun an sgeth le for talmain)*. Les Tuatha Dê Danann emportent Nuada du champ de bataille et continuent de lutter si vaillamment que, ce jour-là, ils sont victorieux, dans des conditions telles, apparemment, que, si la lutte reprend le lendemain, ce sera pour les Fir Bolg l'extermination. Pendant la nuit, les Fir Bolg, tristes et déprimés, délibèrent : évacuer l'Irlande ? la partager ? offrir de nouveau le combat ? (§ 57). Ils adoptent le troisième parti, mais Sreng paraît déplorer cette résistance meurtrière et vaine : « Résistance est, pour les hommes, destruction », dit-il en vers... « les plaines d'Irlande sont remplies de souffrance ; pour ses bois, nous avons trouvé malheur, perte de beaucoup d'hommes braves »,

Aussi (§ 58), quand les deux armées sont en présence, Sreng lance-t-il un défi pour un combat singulier à sa victime de la veille, Nuada. « Nuada le regarda bravement, comme s'il était bien portant *(atracht Nuada co nertchalma, amail dobeth slan)* et lui dit : Si ce que tu cherches est un combat correct *(comlann comadais)*, attache ton bras droit, car je n'ai plus le mien *(cengailter luth da laime desi, uair nach fuil sin oramsa)* ; c'est ainsi que le combat sera correct ! — Sreng répondit : Ton état n'implique aucune obligation pour moi *(ni tormaig sin fiacha etir oramsa)*, car notre premier combat a été équilibré *(uair robo comthrom ar cetchomrag)*, nous avons fait ce règlement-là entre nous ! » Cette menace sur Nuada, cette sorte de chantage amène les Tuatha Dê Danann à prendre l'initiative d'un compromis qui limite leur succès : après délibération, ils offrent à Sreng de lui laisser choisir, pour lui et son peuple, la province d'Irlande qu'il voudra. La paix se conclut ainsi, — « paix et entente et amitié » *(sith ogus comand ogus cairdine)*, Sreng et les Fir Bolg choisissant la province de Connaught qui est celle du Roi Suprême, ce qui leur donne en consolation de leur défaite réelle une apparence de « succès » *(co haindinid aithesach)*. Quant à Nuada, il en sera quitte pour laisser la royauté à un roi temporaire (Bress), et à se faire adapter un bras artificiel pour pouvoir la reprendre : d'où son surnom *Nuada Airgetlâm*, « Nuada à la Main d'Argent ».

Si l'on se reporte au diptyque de légendes qui constitue la guerre des Romains contre Porsenna, il est aisé de souligner les différences qui le séparent du double récit celtique. L'ordre des épisodes est inverse : Cocles et son œil farouche précèdent Scævola et sa main brûlée, tandis que

Nuada et son bras coupé précèdent Lug et sa grimace magique. Les exploits de Cocles et de Scævola sont deux épisodes d'une même guerre, laquelle se termine définitivement, grâce à Scævola, par le pacte de paix et d'amitié, tandis que les Tuatha Dê Danann soutiennent successivement deux guerres, la première se terminant par le pacte de paix, la seconde par l'extermination de l'ennemi. La mutilation de Scævola est volontaire, calculée, et c'est Scævola lui-même qui l'exploite juridiquement, amenant Porsenna à composer malgré sa victoire imminente, tandis que Nuada perd son bras par accident et que l'exploitation de cet accident est plus le fait des Fir Bolg, menacés de désastre, que des Tuatha Dê Danann, menacés dans la vie de leur roi mais, pratiquement, déjà victorieux [1].

1. Autrement dit, si « le Manchot », Nuada, est le roi des Tuatha Dê Danann, c'est aux adversaires des Tuatha Dê Danann que profite, par exploitation juridique, cette mutilation. Cela engage à souligner, quant « au Borgne », la situation que voici : l'autre chef des Tuatha Dê Danann, Lug, on l'a vu, est bien « monoculaire », mais il ne l'est que pour quelques instants, volontairement, le temps d'une grimace à valeur magique. Or, dans la bataille qui s'ouvre, *l'adversaire* de Lug, le plus terrible chef des ennemis (qui est d'ailleurs son propre aïeul, et qu'il terrassera) est « Balar au regard transperceur » *(Birugderc)*, — un Borgne authentique, et un Borgne dont le pouvoir, tout magique, est justement lié à cette disgrâce physique qui est elle-même d'origine magique : de ses deux yeux, dit le récit (§ 133), l'un, habituellement clos, ne s'ouvrait que sur le champ de bataille, et jetait la mort sur les malheureux que son regard atteignait ; et l'on nous dit d'où venait ce redoutable privilège : « Un jour que les druides de son père étaient occupés à cuire des charmes, Balar vint et regarda par la fenêtre ; la fumée de cette décoction l'atteignit, de sorte que la fumée de la décoction lui vint sur l'œil ». (Cf. A. H. Krappe, *Balor with the Evil Eye*, Columbia Univ., 1927). — Tout

Tout cela est vrai, mais les analogies ne sont pas moins sensibles. L'interversion des épisodes n'en altère nullement le sens. Si l'épopée irlandaise parle de deux guerres, ces deux guerres se font à peu d'intervalle et ne sont que les deux épisodes, complémentaires, solidaires, de l'installation des Tuatha Dê Danann en Irlande ; de plus, la seconde guerre est faite au nom de la liberté (cf. les exhortations de Lug citées plus haut), les Tuatha Dê Danann ayant rejeté le joug d'un roi à demi étranger et tout à fait tyrannique, Bress, que les Fômoré veulent rétablir, — ce qui est exactement la situation des Romains devant Porsenna qui veut rétablir Tarquin le Superbe (cf. les injures de Cocles aux Etrusques dans Tite-Live, II, 10). Enfin, quelques différentes que soient les « exploitations » de la main brûlée de Scævola et du bras coupé de Nuada, le fait est que cette exploitation a lieu, qu'elle aboutit à une paix de compromis et d'amitié (comme celle de Porsenna) et surtout qu'elle est juridique : par une discussion de casuiste, rejetant la thèse opposée que formule Nuada, Sreng exige *son droit*, qui est de reprendre le duel de la veille, dans l'état même où la première « manche » du combat a mis son adversaire ; et c'est sous la pression de cette exigence, dure mais légitime, que les Tuatha Dê Danann délibèrent et composent avec les Fir Bolg.

Il nous paraît donc que les deux batailles de Mag Tured sont anciennes, nécessaires du point de vue de la philosophie de la souveraineté que

se passe comme si la tradition irlandaise avait hésité à situer le couple du Borgne et du Manchot (et les avantages procurés par ces deux mutilations) soit dans le camp des Tuatha Dê Danann, soit dans celui de leurs ennemis.

les Celtes, comme les Latins, avaient héritée de leurs ancêtres indo-européens, et qu'elles conservent, dans une affabulation originale, le double symbolisme du Souverain Monoculaire et du Souverain Manchot. On s'épargne d'ailleurs ainsi les difficultés graves qui surgissent si l'on admet qu'il n'y a eu, d'abord, qu'*une* bataille de Mag Tured ; un seul exemple : à moins de supposer (mais alors, où va-t-on ?) que le récit de l'unique bataille primitive était d'une économie toute différente du récit conservé de la seconde bataille, comment situer dans cette bataille unique la *mutilation* de Nuada qui, d'autre part, y *périt* et doit y périr ? Son surnom (« à la Main d'Argent ») exige évidemment un intervalle entre la perte de la main et la mort ; mais comment admettre que Nuada ait survécu à une bataille toute construite à l'honneur de Lug et dont la conséquence, à la fois logique et affirmée par la tradition, est de faire de Lug le nouveau roi des Tuatha Dê Danann, donc le successeur de Nuada ?

C'est dans cette perspective nouvelle qu'il faudra reprendre la vieille discussion, toujours mal assise, pour et contre le rapprochement de Nuada à la Main d'Argent et du manchot Tyr (pour : Axel Olrik, *Aarb. f. oldk.*, 1902, pp. 210 et suiv. ; J. de Vries, *Altgerm. Relig.-gesch.*, II, 1937, p. 287 ; contre, avec des arguments très faibles ou des hypothèses invraisemblables : K. Krohn, *Tyrs högra hand, Freys svärd*, dans *Festsk. H. F. Feilberg*, 1911, pp. 541 et suiv. ; Al. H. Krappe, *Nuada à la main d'argent*, dans *Rev. Celt.*, XLIX, 1932, pp. 91 et suiv.) : le rapprochement reste bon.

On sait qu'un Mabinogi tardif conserve, sous la forme Lludd « à la Main d'Argent », *Lludd Llaw Ereint*, — qualificatif que rien n'explique

plus[1]), l'équivalent gallois de *Nuada Airgetlâm* : c'est « *l'Aventure de Lludd et de Llevelys* » (Loth, *les Mabinogion*, éd. de 1913, I, pp. 231-241). Il est remarquable que ce Mabinogi présente non pas Lludd isolé mais un couple, deux rois frères, Lludd roi de Bretagne, Llevelys roi de France. Le roi Lludd est un grand bâtisseur (Londres), un bon guerrier, un généreux distributeur de nourritures, mais il est incapable de venir à bout de trois fléaux mystérieux qui envahissent ou désolent son île ; il consulte Llevelys, « connu pour l'excellence de ses conseils et de sa sagesse », et c'est Llevelys qui lui explique l'origine magique des trois fléaux et lui donne les moyens magiques pour s'en débarrasser. Faut-il penser que, derrière Llevelys, se cache par une ultime déformation l'équivalent de l'irlandais Lug (qui se retrouve sûrement dans le *Mabinogi de Math* sous le nom de *Lleu*) ?

1. L'épithète de Lludd *Llaw Ereint* n'est donnée que par un autre Mabinogi, celui de *Kulwch et Olwen* ; mais il s'agit sûrement du même personnage.

CHAPITRE X

SAVITR ET BHAGA

I

L'état-major de la Souveraineté.

Le sujet que nous prospectons ne permet pas à l'esprit de se reposer sur les équilibres qu'il entrevoit : non que, à chaque nouvelle étape, les éléments nouveaux de l'étude ruinent les résultats de l'étape précédente. Au contraire. Mais ces résultats n'apparaissent plus que comme des cas particuliers ou comme des fragments d'un ensemble plus vaste. C'est ainsi que notre analyse des Luperques et notre analyse des flamines, poursuivies d'abord isolément, ont découvert cette perspective nouvelle : l'opposition et la « complémentarité » des deux types d'hommes sacrés (chap. I-II). Ce couple antithétique, à son tour, a pris rang dans une collection abondante de couples apparentés, conceptuels, rituels, mythiques, définissant une représentation bipartite de la Souveraineté (chap. II-III). Cette constatation nous a conduit à regarder de plus près la hiérarchie indo-européenne des fonctions sociales et nous avons constaté que la « bipartition » n'était pas propre à la première fonction mais que,

par une sorte de déduction dialectique, la hiérarchie sociale et cosmique tout entière se formait d'oppositions semblables, successivement harmonisées en des concepts de plus en plus larges (chap. IV). Cette vue a pu paraître définitive, car nous n'avons plus fait ensuite qu'examiner le jeu du couple souverain dans les divers décors de la Souveraineté : dans une sorte de philosophie des histoires royales (chap. V), dans le droit civil (chap. VI), dans l'administration économique du monde (chap. VIII), dans la guerre (chap. IX) ; — et parallèlement dans les provinces du monde indo-européen autres que Rome, l'Inde et l'Iran : chez les Grecs (chap. VII), chez les Germains (chap. VII-VIII-IX), chez les Celtes (chap. IX). Or un détail de ces dernières recherches nous oblige soudain à étendre nos perspectives.

Mitra et Varu*n*a forment incontestablement un couple. Mais ce couple n'est pas isolé en tête de la hiérarchie des dieux : autour de lui, à son niveau, ses égaux en dignité sinon en vigueur, l'Inde védique range un groupe d'êtres singuliers, les *A*ditya, de sorte que Mitra et Varu*n*a ne sont que les deux plus typiques et les deux plus fréquemment invoqués des *A*ditya. De même que notre travail sur Ouranos-Varu*n*a avait laissé dans l'ombre un aspect essentiel de la Souveraineté — l'aspect *couple* —, de même nous pouvons prévoir que la présente étude a laissé dans l'ombre tout un faisceau de problèmes : ceux des rapports du Couple avec les autres *A*ditya, pris isolément ou éventuellement en groupes. Nous n'avons pas ici les moyens d'aborder utilement cette immense étude. Il suffira de rappeler que, parmi les *A*ditya, plusieurs portent des noms sûrement très anciens : Aryaman est indo-iranien et a peut-être des correspondants en Irlande (le héros *Eremon*) et chez

les Germains ; *Bhaga* est indo-iranien et homophone de *Bogŭ*, nom général du « dieu » dans toutes les langues slaves. D'autre part, plusieurs de ces personnages portent des noms abstraits définissant leur fonction, et il est aisé de voir que ces fonctions sont bien des fonctions de la souveraineté : *Bhaga, Amça* ont rapport à la « distribution » ; *Dhātr* est « instituteur », *Daksha* « intelligence » ; *Aryaman* lui-même est sûrement le patron de formes importantes de rapports sociaux ou humains, peut-être de rapports de « nationalité » (V. Paul Thieme, *der Fremdling im Ṛgveda, eine Studie über die Bedeutung der Worte* ari, arya, Aryaman *und* ārya, Leipzig, 1938).

Les *Aməša Spənta,* abstractions personnifiées qui entourent le grand dieu iranien, ne sont pas les homologues des Aditya : ils sont une sublimation de l'ancienne hiérarchie des dieux fonctionnels indo-iraniens, Mitra-Varuṇa, Indra, les jumeaux Nāsatya [1]. Néanmoins, après les Gāthās, à considérer l'ensemble de l'Avesta et de la littérature pehlevi, ils forment, au-dessus de la troupe des Yazata, une sorte d'état-major général de la souveraineté, incarnant par exemple les modes d'action divers du dieu unique à travers le monde et la société tripartis.

Si nos analyses de la « mythologie historique » de Rome sont exactes, un fait comparable y apparaît : Romulus et Numa, les deux souverains fondateurs de la ville, les adorateurs de Jupiter et de Fides, ne sont ni les seuls rois, ni même les seuls instituteurs de l'État ; chacun de leurs successeurs, comme eux-mêmes, symbolise un « type » de royauté, met au point un organe social, et a parfois un culte de prédilection qui le définit :

1. Cf. *JMQ* III, pp. 86 et suiv.

nous pensons notamment à Servius Tullius, organisateur du *census* et dévot de cette *Fortuna* à laquelle, en vérité, il devait tout [1]. Mais nous pensons aussi au belliqueux Tullus Hostilius, « manager » de certaines formes de combat (Horace et les Curiaces) [2], au pieux Ancus Marcius, qui, dans Tite-Live tout au moins, ne double pas exactement son grand-père Numa puisque c'est à lui qu'est réservée l'institution des formes juridiques de la guerre, de la diplomatie sacrée [3]. L' « histoire » romaine a donc distribué en règnes successifs soit les provinces secondaires de la souveraineté, celles qui ne coïncident pas avec les deux provinces antithétiques exprimées déjà successivement par les règnes de Romulus et de Numa, soit les incidences des deux fonctions inférieures sur la souveraineté.

Empressons-nous de vérifier que les choses sont encore moins simples que cela : tout en ne « s'insérant » pas dans la liste des rois de Rome, Cocles et Scævola, nous l'avons vu, expriment deux aspects de la Souveraineté dans ses rapports avec le combat, avec la victoire. Et dans l'Inde une entité fort importante, qui forme souvent un couple étroit avec l'*A*ditya Bhaga, qui est souvent associée aux grands *A*ditya Varu*n*a, Mitra et Aryaman, n'est pourtant pas comptée à époque ancienne parmi les *A*ditya : nous voulons parler de Savit*r*.

1. *Servius et la Fortune*, pp. 176 et suiv.
2. *Horace et les Curiaces*, pp. 79 et suiv.
3. *Tarpeia*, pp. 176 et suiv.

II

Savitr et Bhaga.

Les expressions doubles *Savitā Bhaga*h ou *Bhaga*h *Savitā* sont usuelles dans les hymnes ; on peut certes considérer, dans le premier comme dans le second cas, l'un des deux noms comme une simple épithète de l'autre : « l'Impulseur distributeur » ou « le Distributeur impulseur » ; même ainsi réduite, l'expression atteste du moins une affinité entre les deux personnages. Et en effet, aussi bien dans la rhétorique des hymnes que dans leur utilisation rituelle, Savit*r* et Bhaga apparaissent comme des figures complémentaires. L'antithèse est moins ferme, moins riche surtout que dans le cas de Varu*n*a et de Mitra : simplement sans doute parce que Bhaga et Savit*r* nous sont moins bien connus et jouent de moindres rôles. Pourtant elle est nette et s'accorde avec l'étymologie des noms.

Savit*r* est un nom d'agent en -*t*r formé sur la racine de védique *suváti* (avestique *hu-nā-(i)ti*) « exciter, mettre en mouvement, vivifier », parfois « procurer », qui, seule ou composée avec divers préverbes, est justement employée en mainte occasion pour désigner l'action particulière de ce dieu ; J. Muir (*Original Sanskrit Texts*, V, 1870, pp. 162 et suiv.) a passé en revue les strophes ou vers du Rg *Veda* où s'exprime, en des spécifications diverses, cette puissance propulsive, motrice, animatrice : nous ne pensons pas que les indianistes contemporains aient grand-chose à retoucher à son bilan. Parfois — par assimilation avec Prajāpati — cette « propulsion » va jusqu'à la « création » (v. références dans A. A. Macdonell,

Vedic Mythology, p. 33). Enfin il semble être en rapports au moins symboliques avec la nuit ou avec les deux crépuscules : Savit*r* serait le nom du soleil avant son lever (Sāya*n*a, *Commentaire à* R*g* *Veda*, V, 81, 4) et il est dit de lui qu'il « envoie dormir » (R*g* *Veda*, IV, 53, 6 ; VII, 45, 1).

Bhaga, au contraire, n'anime pas, ne crée pas, mais il est qualifié « distributeur » *(vidhart*r*)*, « répartiteur » *(vibhakt*r*)*. En effet, il « donne part » aux richesses et, dans les rituels comme dans les hymnes magiques, il paraît lié à la « chance distributive », par exemple en matière de mariage (donneur de mari, *Atharva Veda*, II, 36, etc.) ou de prospérité agricole (*Gobhila Grhyasūtra*, IV, 4, 28). Enfin il est en rapports certains avec l'aurore (« sa sœur », R*g* *Veda*, I, 123, 5) et avec la matinée (Yāska, *Nirukta*, 12, 13).

On retrouve ainsi, dans le sillage de Varu*n*a-Mitra, un couple « moteur »-« distributeur », où les rapports des termes sont de forme analogue et prêts d'ailleurs à se revêtir figurativement des mêmes images (nuit-jour). Mais bien entendu, les domaines recouverts par Savit*r*-Bhaga sont plus restreints (pour Bhaga, presque strictement économique) et, tout « dynamique » qu'il soit, Savit*r* ne se présente pas comme un « terrible » associé à un « bienveillant ».

Or Bhaga est le dieu qui a perdu ses yeux, Savit*r* le dieu qui a perdu ses mains.

III

Le Dieu sans yeux et le dieu sans mains.

Les récits qui expliquent ces deux disgrâces solidaires ne sont pas, comme chez les Germains ou chez les Romains, relatifs aux guerres, ni à

la vie politique : de même qu'elle a tendu à faire avant tout des souverains Mitra et Varu*n*a le maître et le vengeur de l'exactitude *rituelle*, la littérature sacrificielle des brahmanes a capté Bhaga, Savit*r* et leur mésaventure ; c'est à l'occasion du *sacrifice* — que l'un doit normalement « propulser », l'autre « répartir » —, c'est lors d'un très vieux sacrifice offert par les dieux qu'ils ont été l'un et l'autre mutilés, et c'est, semble-t-il, en compensation de ces mutilations que l'un et l'autre, par des « organes de remplacement », peuvent assurer leur fonction dans les sacrifices qu'offrent les hommes.

Cette orientation du récit indien ne détruit pas ses analogies avec les légendes occidentales sur le Souverain borgne et le Souverain manchot. Non plus que le fait que les dieux indiens, à la différence des dieux ou héros occidentaux, perdent leurs *deux* yeux et leurs *deux* bras. Non plus enfin que le fait — normal dans l'Inde, où l'on aime les « séries » — qu'un troisième mutilé (des dents) ou toute une séquelle de mutilés se soient ajoutés aux deux premiers. Mais il y a une différence plus grave, qui retourne du tout au tout la valeur des deux mutilations : c'est Savit*r*, le dieu « propulseur », qui perd ses mains, et c'est Bhaga, le dieu « distributeur », qui perd ses yeux. On conçoit fort bien, certes, le rapport de chacun de ces deux organes avec la fonction de chacun des deux dieux (la main pousse, l'œil répartit ; cf. le bandeau que nous mettons sur les yeux de la Fortune pour signifier qu'elle est aveugle) ; mais, en Occident, c'est le dieu « juriste » (donc l'apparenté sinon l'homologue de Bhaga) qui est manchot, par suite des rapports reconnus entre la dextre et la bonne foi, et c'est le dieu magicien ou le héros terrible qui est borgne, par suite des

rapports reconnus entre l'œil et la voyance. L'Inde a donc orienté et réparti tout autrement les éléments du double symbole. Voici les formes diverses qu'a revêtues l'aventure.

Le *Kaushītaki Brāhmana*, VI, 13 (trad. Keith, *Harvard Or. S.*, 1920, p. 381) la rattache aux précautions que prend le brahmane pour consommer le *prāçitra*, « la prémice du sacrifice » : « Lorsque les dieux jadis déployèrent le sacrifice, ils offrirent la prémice à Savitr ; elle lui coupa les mains *(tasya pānī praciccheda)* ; ils lui donnèrent deux mains d'or, c'est pourquoi il est dit *aux mains d'or, hiranyapānih* (épithète de Savitr, en effet, dans le Rg *Veda*) ; puis ils l'offrirent à Bhaga ; elle lui détruisit les deux yeux, c'est pourquoi on dit *Bhaga est aveugle, andhah* ; puis ils l'offrirent à Pūshan ; elle lui fit sauter les dents, c'est pourquoi on dit *Pūshan n'a pas de dents, il mange le karambha* (gâteau de farine humide) ; alors ils l'offrirent à Indra en disant : *Indra est le plus fort, le plus vigoureux des dieux*, et, par la formule magique *(brahmanā)*, il l'adoucit ». Instruit par ce fâcheux incident de la préhistoire divine, le brahmane qui consomme aujourd'hui le *prāçitra* a soin de dire : « Je te regarde avec l'œil de Mitra », « Par la permission du lumineux Savitr, je te prends avec les bras des Açvin, avec les mains de Pūshan », « Je te mange avec la bouche d'Agni ». Il se rince enfin la bouche avec de l'eau, puis se touche les membres et orifices du corps, remettant ainsi en état ce qui aura été endommagé par la consommation du *prāçitra*. (Cf. une formule semblable, où est invoqué Savitr, lors des cérémonies de l'initiation du jeune dvija : *Pāraskara Grhyasūtra*, II, 4 ,8...).

Le sens de l'histoire est clair, et Weber, *Indische Studien*, II, 1883, pp. 307-308, l'a bien exprimé :

le *prāçitra* ne peut évidemment être abandonné sans catastrophe, puisqu'il est chargé de valeurs sacrées ; mais sa consommation est périlleuse. Cette tragique nécessité d'où les dieux ont été jadis tirés par le dévouement de plusieurs d'entre eux n'est pas différente de celles d'où l'abnégation de Tyr et de Scævola ont tiré les Ases et les Romains : simplement, les forces à affronter et à neutraliser sont ici purement rituelles, elles se réduisent à la « décharge sacrificielle », alors que les forces qui menacent Rome et les Ases sont les forces de l'ennemi — force militaire des Étrusques, force démoniaque de Fenrir. Il est possible d'ailleurs que l'Inde ait connu une variante plus proche des légendes occidentales, car Mahīdhāra, dans son commentaire à la *Vājasaneyi Samhitā*, I, 16 (p. 21 de l'éd. Weber), pour expliquer l'épithète *aux mains d'or (hiranyapāni*h*)* habituelle à Savit*r*, dit ceci : « C'est parce que les ornements de ses doigts sont d'or ; ou bien parce que, les deux mains de Savit*r* ayant été coupées par les démons alors qu'il prenait le *prāçitra*, les dieux lui en firent deux autres en or ; c'est pourquoi on dit que Savit*r* a les mains en or » *(yad vā daityai*h *prāçitraharena chinnau savitr*r*pānī devair hiranyamayau krtāv iti savitur hiranyapānītvam iti)*.

D'autres textes racontent l'aventure comme le *Kau*sh*ītaki Brāhmana*, mais parfois avec des variantes : si le *Gopatha Brāhmana*, II, 1, 2, reproduit la même séquence de mutilations, mettant seulement Bhaga en avant de Savit*r*, le *Çatapatha Brāhmana*, I, 7, 4, 6-8, n'avoue comme mutilés que Bhaga *(andha*h, « aveugle » pour avoir regardé le *prāçitra)* et Pū*sh*an (*adantaka*h « édenté », pour l'avoir goûté), et c'est au contraire B*r*haspati, grâce à « l'animateur » Savit*r*, et non Indra,

qui parvient sans dommage à dompter la dangereuse portion. En général l'épisode vient en conclusion d'une terrible histoire (p. ex. *Çat. Br.*, I, 7, 4, 1-5) : Prajāpati, le Seigneur des Créatures, le Créateur, ayant conçu un amour coupable pour sa propre fille, les dieux irrités demandèrent au dieu des Bêtes, à Rudra, de le percer d'une flèche. Rudra tira, Prajāpati tomba. Une fois calmés, les dieux le soignèrent et retirèrent le trait de Rudra, mais, « Prajāpati étant le Sacrifice », un peu de matière sacrificielle resta attachée au trait, et c'est elle qui constitua le prototype du redoutable *prāçitra*.

Romancée autrement, c'est l'histoire, célèbre dans la littérature épique, du « sacrifice de Dak*sh*a ». Dak*sh*a — l'un des vieux *A*ditya, dont le nom paraît signifier « intelligence, habileté », et qui a été très tôt assimilé à Prajāpati en tant que père universel — offre un sacrifice auquel, pour des raisons variables, il n'invite pas Çiva (assimilé à Rudra, etc.) ; Çiva apparaît, furieux, l'arc en mains, disperse le sacrifice et mutile les dieux présents ; le *Mahābhārata*, X, 18, dit par exemple : « Rudra coupa les deux mains de Savit*r* et, dans son courroux, creva les deux yeux de Bhaga et brisa les dents de Pū*sh*an avec l'extrémité courbe de son arc ; alors les dieux et les divers éléments du sacrifice s'enfuirent... » (çlokas 801-802). A la fin le terrible Grand Dieu s'apaise : « Il rendit ses deux yeux à Bhaga, ses deux mains à Savit*r*, et ses dents à Pū*sh*an, et aux dieux leur sacrifice », — dont ils s'empressent de lui donner, pour sa part, « la totalité » (çlokas 807-808).

D'autres textes nuancent autrement le récit, négligeant souvent Savit*r* et ses mains, décapitant au contraire Dak*sh*a, qui recevra alors en compensation une tête de bélier. Mais on retrouve parfois

un écho direct des « formules de précaution » du *Kaushītaki Brāhmana*; par exemple dans le *Bhāgavata Purāna*, IV, 7, 3-5, lorsque le dieu terrible est apaisé et répare ses dégâts, il dit à Bhaga de regarder sa part de sacrifice « par l'œil de Mitra » *(Mitrasya cakshushā)* et, sans qu'ait été mentionnée la mutilation propre de Savitr, il la compense exactement comme elle l'est dans le vieux texte rituel : « Que (ceux qui ont perdu bras et mains) retrouvent des bras par les bras des Açvin, par les mains de Pūshan ! » *(bāhubhyām açvinoh pūshno hastābhyām krtabāhavah bhavantu !)* [1].

Ainsi ont évolué dans l'épopée et dans les *Purāna* les mutilations jumelées des anciens dieux souverains. On notera la manière dont l'aveuglement de Bhaga est compensé : il verra « avec l'œil de Mitra »; cette liaison, cette solidarité entre le « distributeur » et « l'exact » n'est pas inattendue et répond à celle — purement rituelle — qui s'observe parfois entre le « propulseur » et le « terrible », entre Savitr et Varuna (p. ex. *Çatapatha Brāhmana*, XII, 7, 2, 17) ; en même temps elle donne tout son sens au fait que, dans une partie de l'Iran, Miθra paraît avoir été honoré sous le nom de *Baga* (tandis qu'ailleurs *Baga* est devenu, comme en slave, un nom générique des « dieux »).

1. Cf. la formule qui, dès les temps védiques, précède tant de gestes rituels : *devasya savituh prasave açvinor bāhubhyām pūshno hastābhyām* « dans la propulsion du dieu Savitr, par les bras des Açvin, par les mains de Pūshan ! » (v. p. ex. index de la *Taitt. Samh.*, éd. Weber ; de la *Maitr. Samh.*, éd. L. von Schroeder).

IV

Cyclopes et Cent-Mains.

Ainsi, avec une inversion des rapports et une amplification des détails qui n'altèrent ni le cadre ni la valeur générale de l'épisode, l'Inde a connu comme l'Occident le thème du couple de dieux souverains — ou « d'agents de la souveraineté » — mutilés l'un des yeux, l'autre des mains. Un tel accord donne à penser que, dès le temps de la communauté indo-européenne, ce thème était usuel dans la symbolique et dans la mythologie de la Souveraineté cosmique. On est dès lors tenté d'attribuer importance et antiquité à un détail de l'histoire des Ouranides. Nous reproduisons simplement le début de la *Bibliothèque* d'Apollodore :

« Ouranos fut le premier souverain de l'univers (Οὐρανὸς πρῶτος τοῦ παντὸς ἐδυνάστευσε κόσμου). Il épousa Gè et eut pour premiers enfants ceux qu'on appelle les *Cent-Mains*, Briareus, Gyês, Kottos, sans rivaux pour la taille et pour la force, munis de cent bras (χεῖρας μὲν ἀνὰ ἑκατόν) et de cinquante têtes. Puis vinrent les *Cyclopes*, Argè, Stéropè, Brontè, ayant chacun un œil sur le front (ὧν ἕκαστος εἶχεν ἕνα ὀφθαλμὸν ἐπὶ τοῦ μετώπου). Ceux-là, Ouranos les enchaîna et les jeta dans le Tartare (τούτους μὲν Οὐρανὸς δήσας εἰς Τάρταρον ἔρριψε), lieu ténébreux dans l'Hadès, aussi éloigné de la terre que la terre l'est du ciel ; puis il engendra avec Gè des fils qu'on nomme Titans, Okéanos, Koios, Hypérion, Krios, Iapétos, et, le dernier de tous, Kronos, ainsi que des filles qu'on nomme Titanides, Téthys, Rhéa, Thémis, Mnémosynè, Phoibè, Dionè, Theia.

« Indignée par la perte de ses enfants jetés au Tartare, Gè persuada aux Titans d'attaquer leur père et donna à Kronos une faux d'acier. Les Titans, Okéanos excepté, assaillirent leur père et Kronos lui coupa les génitoires et les jeta dans la mer. Des gouttes de sang qui tombèrent naquirent les Erinyes, Alekto, Tisiphonè, Mégaira. L'ayant fait choir de sa puissance, ils ramenèrent leurs frères du Tartare et donnèrent le pouvoir à Kronos.

« Mais celui-ci les enchaîna de nouveau et les remit au Tartare (ὁ δὲ τούτους μὲν ἐν τῷ Ταρτάρῳ πάλιν δήσας καθεῖρξε), puis épousa sa sœur Rhéa. Ensuite, Gè et Ouranos ayant prophétisé que le pouvoir lui serait enlevé par son propre fils, il avala tous ceux qui lui naquirent, Hestia d'abord, puis Dèmètèr et Hèra, puis Pluton et Poseidon. Irritée, Rhéa se rendit en Crète alors qu'elle était grosse de Zeus et enfanta dans l'antre de Diktè. [Suit l'histoire ordinaire de l'enfance de Zeus, la pierre donnée en substitution au père, etc.].

« Quand Zeus eut grandi, il obtint l'aide de Mètis fille d'Okéanos qui fit boire à Kronos une drogue, ensuite de quoi il vomit la pierre, puis les enfants qu'il avait avalés. Alors Zeus commença la guerre contre Kronos et les Titans. Ils luttèrent dix ans. Gè prophétisa la victoire à Zeus, s'il gagnait l'alliance de ceux qui avaient été jetés au Tartare (ἡ Γῆ τῷ Διὶ ἔχρησε τὴν νίκην, τοὺς καταταρταρωθέντας ἂν ἔχῃ συμμάχους). Il tua Kampè, qui gardait leurs liens, et les délia (ὁ δὲ τὴν φρουροῦσαν αὐτῶν τὰ δεσμὰ Κάμπην ἀποκτείνας ἔλυσε). Alors les Cyclopes donnèrent à Zeus le tonnerre et l'éclair, à Pluton le casque de peau, à Poseidon le trident. Ainsi armés, ceux-ci vainquirent les Titans et, les ayant enfermés dans le Tartare, constituèrent les Cent-Mains comme gardiens (καθείρξαντες αὐτοὺς ἐν τῷ Ταρτάρῳ τοὺς Ἑκατόγχειρας

κατέστησαν φύλακας). Eux-mêmes tirèrent le pouvoir au sort : Zeus reçut la souveraineté dans le ciel, Poseidon dans la mer, Pluton dans l'Hadès ».

Nous sommes heureux de reproduire ce texte pour plusieurs raisons. D'abord, à la faveur de tout ce qui a été rassemblé de documents sur le *lien*, sur l'importance du lien comme symbole et comme arme du Souverain terrible par opposition tant au dieu guerrier qu'au Souverain juriste (Varu*n*a : v. notre *Ouranos-Varu*na, pp. 50-51, *Flamen-Brahman*, pp. 67-68 ; **Wô*dh*anaz* : v. *Mythes et dieux des Germains*, pp. 21, 26-27, et ci-dessus, p. 102 ; Romulus : v. ci-dessus, pp. 113 et suiv. ; cf. la n. 1 de la p. 113), nous espérons que certains hellénistes ne continueront pas à voir des mots « banals » dans le verbe δεῖν, dans le substantif δεσμός, dans le verbe λύειν, qui jalonnent ce récit. Dépositaire littéral d'une tradition dont nous n'avons jamais prétendu qu'il mesurait l'ancienne ampleur, Apollodore oppose aussi nettement que possible deux modes de lutte : celui des Souverains terribles, prédécesseurs de Zeus, et celui de Zeus. Ouranos, et partiellement son doublet Kronos, ne combat pas, n'a pas d'arme ; il n'est pas fait mention d'une résistance à sa violence, et pourtant une partie au moins de ses victimes sont dites « insurpassables en grandeur et en force » ; c'est donc que la résistance à Ouranos est inconcevable, comme l'atteste encore le scénario même de sa déchéance : il ne peut être assailli, abordé, qu'à la faveur d'une ruse et d'une embuscade ; quand c'est lui qui a l'initiative, « il lie », et c'est tout. Zeus au contraire est un combattant, qui lutte dix ans et plus contre une résistance acharnée, qui se fait armer, et qui, pour se les adjoindre comme auxiliaires, « délie » d'abord les « liés » d'Ouranos, après avoir

tué le gardien de leurs « liens ». Cette opposition est parfaitement conforme à celle qui s'observe, dans l'Inde, entre le souverain magicien Varu*n*a, qui lie sans combat, et le combattant Indra, qui délie volontiers les victimes de Varu*n*a (v. ci-dessus, p. 125) ; et en Germanie, entre le lieur magicien **Wôdh*anaz et le combattant *Th*ôrr ; et à Rome, entre le lieur Romulus (qui fait lier sur le champ par ses *lictores* ceux qu'il leur désigne) et, soit le *flāmen dialis* délieur, soit le consul de la légende des *nexi soluti* (v. ci-dessus, p. 130). Elle exprime symboliquement une opposition de nature entre deux types de chefs. Et comme le nom même d'Ouranos et de Varu*n*a semble se rattacher, suivant la tradition indienne, à une racine signifiant « lier », il ne nous est pas possible, ni par voie comparative ni par simple analyse du texte, de laisser écarter du débat, sous prétexte d'une impression subjective de « banalité », ce document si bien articulé[1].

Mais nous recopions l'histoire des Ouranides pour une autre raison : nous avons été amené à penser que les Indo-Européens symbolisaient deux aspects de la Souveraineté dans des êtres — dieux souverains majeurs ou mineurs, ou auxiliaires des dieux souverains — dont l'un n'avait qu'un œil (ou plus d'œil), l'autre qu'une main (ou plus de main) ; et cette monstruosité, généralement acquise, parfois congénitale (Cocles, d'après la seconde explication de Plutarque, v. ci-dessus, p. 171), est justement ce qui les rend aptes l'un et l'autre à leur fonction souveraine.

Or l'histoire des Ouranides — et non pas seulement chez Apollodore — fait intervenir, comme premiers enfants et victimes du terrible Ouranos,

1. Cf. ci-dessus, p. 113, n. 1.

puis comme « donneurs de souveraineté » alliés à Zeus, *deux groupes symétriques d'êtres dont les uns n'ont qu'un œil, dont les autres ont cent mains.* Nous savons que cent n'est pas identique à un. Il n'en est pas moins frappant que la souveraineté soit assurée à Zeus par le concours d'anormaux en couple, dont la monstruosité porte ici sur les yeux, là sur les mains. Peut-être même reste-t-il entre ces deux groupes d'êtres quelque chose d'une ancienne répartition de « fonctions souveraines secondaires », comparable à celle que nous connaissons, ces fonctions étant simplement abaissées au maximum, techniquement magiques pour les uns, policières ou pénitentiaires plutôt que juridiques pour les autres : en effet les Cyclopes forgerons fabriquent pour Zeus et ses principaux officiers les armes surnaturelles qui assurent leur triomphe, tandis que les Cent-Mains sont utilisés par Zeus vainqueur comme geôliers. Et — les fonctionnaires des prisons ayant besoin d'être forts, tandis que les juristes plus relevés, comme Tyr ou Scævola, ont surtout besoin de faire croire à leur parole — on conçoit que ces monstres, pour être aptes à leur humble devoir, aient reçu un renfort de quatre-vingt-dix-huit mains au lieu d'en perdre une [1].

Il semble donc que l'histoire des Ouranides soit plus archaïque et plus cohérente que nous n'y avions pris garde et que, sous une affabulation romanesque et avec les altérations habituelles aux traditions qui n'ont plus de valeur proprement religieuse, elle conserve un système complexe de représentations, tout un jeu de concepts et de symboles, toute une théorie de la Souveraineté.

1. Sur les Cyclopes et les Cent-Mains, cf. encore *Tarpeia*, pp. 221 et suiv.

CONCLUSION

L'analyse des couples du type Mitra-Varu*n*a devra sans doute s'étendre à des domaines que nous n'avons pas soupçonnés. Mais nous en savons assez pour être assuré que cette bipartition était fort importante ; assez aussi pour en définir les limites et l'originalité. Et c'est sur ces derniers points que nous voulons maintenant insister.

Le lecteur a pu en effet avoir l'impression, devant certains entraînements de la pensée indienne (p. ex., p. 84), que les oppositions de ce type avaient un champ d'application illimité, qu'elles constituaient un moyen de division utilisable pour tous les concepts compris dans la représentation du monde. Voyant le Jour et la Nuit (Inde, Rome), l'Automne et le Printemps (Iran) attirés dans ce courant classificatoire, peut-être certains auront pensé au couple fondamental des classifications chinoises, le *yâng* et le *yīn*. Et peut-être en effet la pensée des Indo-Européens aurait-elle trouvé dans les faits qui nous occupent la matière et l'instrument d'une systématisation à la chinoise. Mais elle n'a pas avancé très loin dans cette voie. La confrontation est d'ailleurs instructive.

Marcel Granet (*La Pensée Chinoise*, pp. 115-148) a étudié les emplois des termes *yâng* et *yīn* dans les textes les plus anciens, au ve, au iiie siècles

avant notre ère : dès ce moment les applications en sont très vastes ; on en rencontre dans des textes astronomiques, géographiques, musicaux, et l'orientation « mâle-femelle » est plus qu'indiquée. (Que cette dernière orientation soit primaire, c'est peu probable, puisque les deux caractères correspondants sont formés avec la clef du *tertre* tandis qu'une notion essentiellement, primitivement féminine en opposition au mâle, contiendrait la clef de la *femme* ; mais elle s'est très tôt dessinée, à la faveur, pense Granet, des représentations hiérogamiques, telles que Terre-Ciel, Eau-Feu, etc., si importantes dans toutes les spéculations chinoises). Quelle que soit d'ailleurs l'origine des noms et des graphies, l'univers concret et abstrait a été distribué très vite en *yâng* et en *yīn* ; points et portions du temps et de l'espace, fonctions sociales, organes, couleurs, sons, à la faveur de correspondances massives ou ténues, de jeux symboliques, d'artifices de calcul, ou par analogie dialectique, ont été répartis en dyades antithétiques. Et c'est bien là, selon l'analyse de Granet, le premier caractère de ce couple : il ne se définit bien que comme principe de classification, comme forme de pensée ; sa matière, sa compréhension, d'ailleurs illimitées, importent moins ; il correspond à un type d'esprit qui pousse à l'extrême le repérage et l'utilisation des *contrastes*. Un deuxième caractère est commun au moins à un très grand nombre de ces contrastes : ils ne sont pas seulement antithétiques, ils sont *rythmiques*, c'est-à-dire soumis à un régime d'alternances dont les saisons donnent l'exemple naturel le plus typique.

Peut-être, dans nos couples indo-européens, n'avons-nous pas attribué assez d'importance à cette notion de rythme : la double alternance qui

constitue la suite des quatre premiers rois de Rome (le Luperque Romulus, le roi-prêtre Numa, Tullus qui réagit contre la « sénescence » de Rome sous Numa, Ancus qui restaure le régime de Numa); des mythes comme celui d'Othinus et de Mithothyn, d'Othinus et d'Ollerus; la périodicité des Lupercales; le balancement annuel de la fête printanière du Naurōz (Ahura Mazdāh) et de la fête automnale du Mihrjān (Miθra) : tous ces faits et quelques autres devront être examinés de ce nouveau point de vue.

De même l'analogie du *yâng* et du *yīn* nous décharge de l'embarras de définir exactement, par sa matière, notre couple indo-européen : il échappe à la définition parce que, lui aussi, il est essentiellement un mode de pensée, un principe formel de classification. Tout au plus peut-on l'*échantillonner*, dire par exemple que l'un des deux termes (Varuṇa, etc.) recouvre ce qui est inspiré, imprévisible, frénétique, rapide, magique, terrible, sombre, exigeant, totalitaire, *iunior*, etc., tandis que l'autre (Mitra, etc.) recouvre ce qui est réglé, exact, majestueux, lent, juridique, bienveillant, clair, libéral, distributif, *senior*, etc. Mais il est vain de prétendre partir d'un élément de ces « contenus » pour en déduire les autres.

L'analogie peut-elle être poussée plus loin ? Le couple des « concepts souverains » a-t-il évolué, comme le *yâng* et le *yīn*, vers une interprétation sexuée, vers le couple « mâle-femelle » ? Si l'on considère l'ensemble du monde indo-européen, il ne paraît pas : à Rome, *Fides* n'est une divinité féminine que parce qu'elle est une abstraction personnifiée, mais elle s'oppose si peu à *Iupiter* en tant que femelle à mâle qu'elle se double d'un masculin équivalent, *Dius Fidius*. En réalité, à l'intérieur de chacun des deux types de représen-

tations, il y a place éventuellement pour les deux sexes, — les types de rapports entre les sexes s'opposant alors radicalement (le comportement des Luperques envers les femmes anonymes qu'ils fouettent ; l'union sainte et personnelle du *flāmen dialis* et de la *flāminica*, etc.). Mais la plus précocement philosophante des provinces indo-européennes, l'Inde, s'est bien engagée dans la voie du couple sexué, et elle l'a fait, semble-t-il, comme les Chinois, sous l'influence de la puissante représentation hiérogamique du Ciel et de la Terre [1] : Varu*n*a n'est-il pas « l'autre monde » et aussi, quoique d'une façon instable, le Ciel (cf. οὐρανός), tandis que Mitra est « ce monde-ci » ? [2] Mais, chose à première vue étrange, qui contredit le système chinois (*yâng* céleste, *yīn* terrestre), qui contredit aussi un développement grec (Ouranos, « mâle » de Gê), et qui s'explique sans doute par le caractère passif que revêt souvent ce que M. Mircea Eliade appelle les « hiérophanies du Ciel » (*Dyau*h, « le Ciel », n'est-il pas construit comme un nom féminin dans quantité de textes védiques ?), c'est Varu*n*a qui s'est chargé des valeurs féminines, du *yīn*, et Mitra qui a revêtu les puissances du mâle, du *yâng*. Le *Çatapatha Brāhmana*, II, 4, 4, 19, dit que « Mitra éjacule sa semence dans Varu*n*a » *(mitro varune reta*h *siñcati)*. Le même brāhma*n*a, XII, 9, 1, 17, confirme (en l'opposant, cette fois, au mâle Indra) que « Varu*n*a est la matrice » *(yonir eva varun*ah*)*. Cette primauté sexuelle de Mitra et cette fécondation sexuelle

1. Cf. A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, 1942, pp. 50 et suiv.
2. Notions sûrement indo-iraniennes et sans doute indo-européennes : v. ci-dessus, p. 85.

de Varu*n*a par Mitra rejoignent bien la primauté conceptuelle de Mitra et la fécondation conceptuelle de Varu*n*a par Mitra qui se développent par exemple dans *Çat. Brāhm.*, IV, 1, 4[1], texte important où Mitra et Varu*n*a sont opposés successivement comme le *kratu* qui formule le désir et le *dak*sh*a* qui exécute, comme l'*abhigant*r (« le concevant ») et le *kart*r (« l'agissant »), comme le *brahman* et le *k*sh*atra* (nous dirions à peu près : « le pouvoir spirituel » et « le pouvoir temporel »). Ce texte explique que Mitra et Varu*n*a, au début, étaient distincts *(agre nānevāsatu*h) mais que, tandis que Mitra (le *brahman*) pouvait subsister séparé de Varu*n*a (le k*sh*atra), l'inverse n'avait pas lieu, et que Varu*n*a dit alors à Mitra : « Tourne-toi vers moi *(upa māvartasva)* pour que nous nous unissions *(sa*m*srjāvahai)*, je t'assigne la priorité *(puras tvā-karavai)* ». On croit comprendre dès lors d'où viennent certaines conceptions de la philosophie indienne ultérieure. Le système sā*m*khya, qui voit dans l'univers la collaboration d'un « Moi » spectateur qu'il appelle *Puru*sh*a*, « le (principe) mâle », avec une « nature », actrice multiforme, la *prak*r*ti*, a senti que son *Puru*sh*a* et sa *prak*r*ti* s'opposaient comme Mitra et Varu*n*a (*Mahābhārata*, XII, 318, 39 ; *Mitram puru*sh*am Varu*n*am prak*r*tim tathā*). Dans l'autre grand système philosophique de l'Inde, dans le vedānta, les deux principes antithétiques sont *Brahmā* et *Māyā* ; eux aussi se répartissent selon le même système : d'une part la projection céleste — masculine — du *brahman* (or « Mitra est le *brahman* », disaient, on vient de le voir, les vieux textes liturgiques en l'opposant à Varu*n*a), d'autre part

1. Traduit par M. L. Renou dans son *Anthologie sanskrite*, 1947, pp. 32-33.

l'Illusion créatrice (or dans les Veda la *māyā* est la grande technique du magicien Varu*n*a). Nous laissons aux historiens de la philosophie le soin d'apprécier si ce sont là rencontres de hasard ou si ces philosophies dualistes se sont développées en partie sur le vieux mythe de la souveraineté cosmique bipartite. Il nous a déjà paru *(Flāmen-Brahman*, appendice I : *la carrière du brahmane céleste)* que la conception de Brahmā créateur, de Brahmā se prenant comme victime sacrificielle au début des temps pour constituer l'ordre du monde, n'était pas née de la simple fantaisie d'un penseur, mais qu'elle amplifiait et stylisait d'anciens rituels de sacrifice humain destinés à renouveler périodiquement ou à maintenir l'ordre de la société et du monde, et où la victime était normalement un brahmane terrestre. De même encore il est probable que les triades de « qualités » qui ont joué un si grand rôle dans les spéculations de l'Inde ne sont pas hétérogènes à l'antique théorie de la tripartition des fonctions sociales et cosmiques. Il n'est pas exceptionnel d'ailleurs qu'un mythe produise une philosophie.

Le *yâng* et le *yīn* déterminent une bipartition générale de l'univers, à tous ses niveaux. En est-il de même du couple indo-européen des concepts souverains ? Assurément non, puisque, dans le système indo-européen, la Souveraineté n'est que le premier des trois niveaux de l'univers et de la société et que, par conséquent, la formule dualiste qui la caractérise n'est adaptée qu'à ce niveau. Certes les autres niveaux, celui du guerrier et celui du tiers-état, celui de la Victoire et celui de la Prospérité, sont aussi, soit occasionnellement soit régulièrement, patronnés par des divinités en couple : par exemple, lors du pressurage matinal du sacrifice de soma, à Mitra-Varu*n*a se juxta-

posent, pour le deuxième niveau, Indra-Vāyu, et pour le troisième, les jumeaux Açvin ou Nāsatya *(Çat. Brāhm.*, IV, 1, 3-5). Mais il est aisé de vérifier que la portée, la stabilité et le ressort intime de ces formules dualistes sont bien différents de ceux du couple Mitra-Varu*n*a : loin d'être antithétiques et complémentaires, les deux Açvin sont solidaires, équivalents, au point d'être indiscernables ; quant à l'association d'Indra avec Vāyu, elle n'est qu'une des très nombreuses associations occasionnelles dont est susceptible Indra, et qui ne sont si nombreuses que parce qu'elles sont occasionnelles et n'interviennent pas profondément dans la structure unitaire, unipolaire, solitaire du dieu combattant. Bien entendu l'Inde ne serait pas l'Inde si ces analyses simples ne rencontraient pas d'exception : la représentation hiérogamique fondamentale Ciel-Terre a exercé son influence, parfois, sur les divers couples : « les Açvin en vérité sont le Ciel et la Terre », dit par exemple *Çat. Brāhm.*, IV, 1, 5, 16 (et déjà Rg *Veda*, VI, 72, 3) ; mais cela n'entraîne pour eux aucune conséquence sexuelle, l'un « n'éjacule pas sa semence » dans l'autre, ils restent indistincts. Bref, cette assimilation fugitive n'a pas plus d'importance que quand R*V*, I, 109, 4, invoque Indra-Agni en tant qu'Açvin ou quand R*V*, X, 61, 14-16, assimile les mêmes Agni et Indra aux Nāsatya ; ou encore quand *Çat. Brāhm.*, X, 4, 1, 5, interprète le même couple Indra-Agni comme l'équivalent du couple *k*sh*atra-brahman*. Ce sont là les jeux ordinaires et volontaires du « confusionnisme » védique.

Il sera intéressant de confronter le mécanisme indo-européen ici dégagé avec d'autres mécanismes que le *yâng* et le *yīn*. Des analogies apparaîtront, et aussi des différences, dont voici un exemple

important : on peut être tenté de rapprocher le « bon » Mitra, à côté du « terrible » Varu*n*a, de certaines formes de messianisme connues dans le Proche-Orient ancien, ou du grand dogme chrétien du Fils Intercesseur et Sauveur juxtaposé au Père Vengeur et Punisseur. Il ne semble pas pourtant qu'une évolution ait été nulle part amorcée en ce sens, — sauf dans l'Iran où Plutarque (*Isis et Osiris*, 46) a pu comprendre Miθra comme un μεσίτης, un « médiateur » (encore s'agit-il d'un type de médiateur bien particulier, entre le Principe du Bien et le Principe du Mal), et qui surtout a fourni au monde méditerranéen les éléments du « mithriacisme », d'une religion de salut capable de balancer un instant la fortune du christianisme. Mais la position géographique et les voisinages de l'Iran, les contacts probables, et très anciens, de ses religions avec des religions à Sauveur souffrant et triomphant expliquent sans doute cette évolution particulière, qui d'ailleurs — et cela est significatif — ne s'est précisée qu'au moment où la religion de Mithra s'est, en fait, détachée de l'Iran.

TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 15 JANVIER 1948
PAR F. PAILLART
ABBEVILLE (D. 1935)
(O. P. L. 31.0832)

N° d'édition : 1104
Dépôt légal : 1er Trimestre 1948

Imprimé en France

Date	Issued to

BL 660 DUMEZIL, Georges
.D828 Mitra-Varuna
1585064